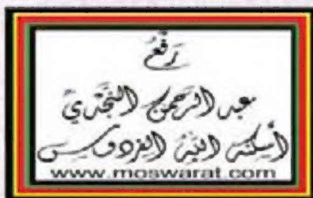


المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي



سلسلة الرسائل الجامعية
-٨٩-

محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته
دراسة وتقويماً

إعداد
د . هزاع بن عبدالله بن صالح الغامدي

الجزء الأول

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م



سلسلة الرسائل الجامعية

- ٨٩ -

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي

محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته

دراسةً وتقويماً

إعداد
د. هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي

الجزء الأول

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

ح جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الغامدي، هزاع بن عبد الله بن صالح
محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته ـ دراسةً وتقويماً
هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي / الرياض، ١٤٢٩هـ.
٦٢٦ ص؛ ١٧×٢٤سم، (سلسلة الرسائل الجامعية، ٨٩)

ردمك: ٦-٨٢٤-٠٤-٩٩٦٠-٩٧٨ (مجموعة)
٣-٨٢٥-٠٤-٩٩٦٠-٩٧٨ (ج ١)

١- أصول الفقه أ. العنوان ب. السلسلة
ديوي ٢٥١ ١٤٢٩ / ٣٩٨٧

رقم الإيداع: ٣٩٨٧ / ١٤٢٩
ردمك: ٦-٨٢٤-٠٤-٩٩٦٠-٩٧٨ (مجموعة)
٣-٨٢٥-٠٤-٩٩٦٠-٩٧٨ (ج ١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

تقديم عميد البحث العلمي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله، وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . أما بعد:ــ

فقد نصت المادة الأولى في نظام مجلس التعليم العالي والجامعات في المملكة العربية السعودية على أن الجامعات السعودية مؤسسات علمية وثقافية، تعمل على هدي الشريعة الإسلامية وتقوم بتنفيذ السياسة التعليمية بتوفير التعليم الجامعي والدراسات العليا، والنهوض بالبحث العلمي، والقيام بالتأليف، والترجمة، والنشر، وخدمة المجتمع في نطاق اختصاصها.

وعمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في سبيل تحقيق أهدافها المنوطة بها تعنى بنشر البحوث العلمية، والرسائل الجامعية، وترجمة ما ترى فيه النفع إلى العديد من اللغات العالمية، وتستكتب في السلاسل الثقافية التي تصدرها العديد من المتخصصين؛ لتقدم المتميز من الأعمال العلمية.

وها هي تضع بين يدي القراء هذا الرسالة العلمية الموسومة بـ:

محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته ــ دراسةً وتقويماً

التي أعدها الدكتور: هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي

وقد قُدِّمت هذه الرسالة لنيل درجة الدكتوراه بقسم أصول الفقه في كلية الشريعة في الرياض، ونوقشت في ١٤٢١/١١/١٢ هـ.

وقد وافق المجلس العلمي في الجامعة على نشرها في جلسته (الحادية عشرة) المعقودة في ١٠/ ١ / ١٤٢٦ هـ، بقراره ذي الرقم (١١٥ – ١٤٢٥ هـ / ١٤٢٦هـ).

وهي الرسالة التاسعة والثمانون من سلسلة الرسائل الجامعية التي نشرتها الجامعة، وطبعتها في مطابعها. نسأل الله ــ عز وجل ــ أن ينفع بها، إنه سميع مجيب.

أ. د فهد بن عبد العزيز العسكر

عميد البحث العلمي

المقدمة

الحمدلله حمداً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه،وأشكره كما يجب لجميل فضله وجليل إنعامه،وأصلي وأسلم على صفوته من خلقه،وخاتم رسله سيدنا محمد بن عبدالله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فلقد تابعت - بحكم التخصص - بعض مايكتبه معاصرون حول أصول الفقه الإسلامي وكيفية التناول لمباحثه وقواعده،والأهمية التي يولونه إياها.

وكنت ألحظ في المطالعات الأولى تحليلات للقاعدة الأصولية،أو المنهج الأصولي بعامة تغاير الدراسات المعتادة،وتوظف القاعدة الأصولية توظيفاً جديداً يجنح بها نحو آفاق جديدة.

ولم تكن تلك الآفاق واضحة القسمات - باديء الأمر - مما فجر الرغبة في مواصلة البحث،وزاد من الشوق لاكتناه المعالم.

وفي طريق الاطلاع كنت أقف أمام نصوص متعددة،متفقة تارة ومتناقضة أخرى،تشكل مداخل اتجاهات جديدة في مسار الدراسات الأصولية:

فوقفت عند قول من يقول لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة.

وعندما حاولنا التعرف على نوعية هذه الوقفة ورؤاها وجدناها تعتمد منهجاً أصولياً جديداً يوصف بالسعة والمرونة من مثل القياس الواسع،والاستصحاب الواسع،والاجتهاد الواسع لنتمكن من تحقيق

اجتهاد يتلاءم مع الواقع وقضاياه المعاصرة.[١]

وعلى مدخل اتجاه آخر نجد عبارات تدعو لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة؛ لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية،تراعي كل التطورات والانقلابات التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية منذ حوالي القرن ونصف القرن،لكي يقوم بنفس حركة الشافعي،ولكن بطريقة مختلفة جذرياً وكلياً.لماذا؟ لأن الرسالة الجديدة ينبغي أن تراعي حصول شيء جديد وكبير هو الحداثة،ولأن المجتمعات العربية والإسلامية قد تغيرت ولم تعد تشبه ما كانت عليه أيام الشافعي.[٢]

ويقدم البعض مثالاً لتجديده في ميدان الاجتهاد، ببيان أن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لامن مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع،بل من إعادة تأصيل الأصول،من إعادة بنائها،ونقطة البداية في عصرنا يجب أن تكون إعادة تأهيل عقل المجتهد،إعادة بنائه،فبدون عقل جديد لايمكن أن يقوم اجتهاد جديد.[٣]

وولجت الميدان لأتعرف على كيفية بناء العقل الجديد،فوجدت أن أهم دعائمه الانفتاح على الأسس الفلسفية للعلوم العصرية،فبهذا الانفتاح على فكر العصر،وبه وحده ـ كما يؤكدون ـ يكون الاجتهاد مواكباً للحياة وتطورها.

---

(١) الأفكار للدكتور الترابي في كتابه:«تجديد أصول الفقه الإسلامي» .

(٢) الأفكار لمحمد أركون كما سيرد في البحث، وسيرد ترجمة للشافعي لاحقاً.

(٣) الأفكار لمحمد عابد الجابري وسترد مفصلة في البحث.

وحق لي أن أتساءل ـ وقتها ـ وأين بقية الشروط المدونة في كتب الأصول؟! وكيف يتم تمييز المجتهد عن غيره؟

فجاءني الجواب من دراسة أصولية معاصرة تقول: إن تقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية،ولكن بعض الكتاب المتنطعين في الضبط والتحفظ يتوهمون أنها درجة معينة تميز طبقة المجتهدين من عامة الفقهاء،وما الاجتهاد إلا وظيفة في استعمال العلم والعقل يتربى عليها المتعلم ويترقى نضوجاً ورشداً...أما إذا عنينا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل!!

وأما الهدف من هذا التمييع الواضح للاجتهاد وللمجتهد فلإعطاء الناس الجرأة على الاجتهاد، وإثراء القضايا بالأحكام المتعددة اتفاقاً واختلافاً،ولاضير في ذلك طالما أن المجتمع هو الذي سيختار أصلحها له!![1]

وإذا سألنا عن استناد الاجتهاد المعاصر لأدلة الشرع بالنظر فيها وترتيبها حسب المعهود،نجد اعتراضاً شديداً من مجدد آخر؛ إذ يصر على القول أن هناك واقعاً ومصالح مرسلة،ومهمته أن يقلب هذه الأدلة،فيبدأ بالاجتهاد وبالرؤية المباشرة وبالواقع، فإن لم يجد ضالته فعليه بالإجماع،إجماع الناس،والقرآن،ليكون معه الإحساس بالناس وبالواقع والملابسات والتاريخ،وهي التي تجعله قادراً على إعادة بناء أصول الفقه حتى يعطي للناس الجرأة على الاجتهاد والتشريع ..

وتجسيداً لهذا المنهج التجديدي يقول:«فإذا قررنا مثلاً إلغاء الملكية

---

(١) «النقول من تجديد أصول الفقه» للترابي ص٣٢.

الفردية لوسائل الإنتاج علينا تأويل الأحكام التي يناقض ظاهرها هذا الاختيار،وإذا استحال التأويل وجب تعطيل هذه الأحكام،وذلك لأن الاختيارات الكبرى هي التي تحدد طبيعة القوانين لا العكس ..»[١]

وقد كشفت هذه المقولات المتقدمة وغيرها ـ بعد التتبع ـ أن التجديد في أصول الفقه ليس إلا وسيلة من الوسائل الهامة للتجديد الفكري والديني المنشود،حسب التصورات والمفاهيم المحددة للتجديد لدى كل طائفة. فالمجددون يصرحون بأن الصيحات المتتالية للتجديد في أصول الفقه ماهي إلا لكونه المفتاح لحركة التجديد الكبرى في الفقه ذاته.[٢]

بل هو الطريق لوضع المسلمين على طريق الحداثة العقلية والفكرية.[٣] هذه الحداثة الفكرية والعقلية التي لن تتحقق دون الانغماس في برنامجها الفكري وما يتضمنه من تجديد.

وتجدر الإشارة إلى أن كلمة تجديد هنا لا تعني ـ بالضرورة ـ معناها اللغوي؛ إذ سنورد معانيها في التمهيد، وسيتضح المقصود بها عند الحديث عن سمات الاتجاهات ـ محل البحث ـ

ولقد تجلى بوضوح وجود اتجاهات تهدف إلى إبعاد الدين عن ميدان التشريع ومسايرة الحياة والهيمنة عليها، دون اعتماد برنامج الهجوم المباشر عليه،واستعداء أبنائه،بل باعتماد منهج التجديد فيه بدءاً

---

(١) الكلام لحسن حنفي من «ظاهرة اليسار الإسلامي»ص٤٦ـ ٤٧.

(٢) مجلة المسلم المعاصر عدد٣٤ص٥ .

(٣) «الإسلام والحداثة» محمد أركون ص٣٣٤ .

بالتجديد في الأصول وبخاصة أصول الفقه الإسلامي،إذ سيؤدي الاختلال في قواعده إلى هدم جوانب مهمة في البناء الفقهي، ليسهل وضع تشريعات جديدة تتلاءم ومعطيات العصر ووسائله،التي هي في الحقيقة معطيات غربية فكراً وسلوكاً وتشريعاً.

فلقد وظف التجديد الأصولي توظيفاً فكرياً يهدف إلى إضفاء المشروعية على المنهج التجديدي،باستناده إلى قواعد الأصول ومناهج الاستنباط فيه.

وهو توظيف قد لا يلحظ ما فيه من انحراف بالدراسات الأصولية سوى المختصين في الفن الأصولي. والعجيب أن أكثر المتناولين لأصول الفقه بالدراسات التجديدية هم من غير المتخصصين فيه أصلاً، مما زاد الطين بلةً،وضم إلى خطورة الانحراف في الاتجاه الفكري خطورة الجهل بالمنهج الأصولي وقواعده،وكيفية تقريرها وإثبات صدقها بالدليل والبرهان.

ومن المؤكد أن هناك اتجاهات تجديدية تنطلق من مفاهيم صحيحة للتجديد،وتحمل هما حقيقياً للدفاع عن الدين،وإثبات شموله لكل عصر ومصر،وأن سعادة البشرية كامنة في الاهتداء بهديه،والانضواء تحت شرعه،إلا أن في برنامجها قصوراً في ناحية،وتجاوزاً في ناحية أخرى، مما جعل البحث في منهجها ونقده نقداً علمياً أمراً ضرورياً ووارداً.

من هنا تتضح أهمية الموضوع المتناول لتلك الاتجاهات تصدياً لها بالتحليل والنقد،بياناً للحق،وإظهاراً له،وتأصيلاً للمفاهيم الحقة،وتبييناً لجوانب السعة في الشريعة،وتأكيداً على أن دعاوى التجديد ما لم تنبثق منها، وتستند إليها،وتنضبط بضوابطها،فلن تكون سوى معاول هدمٍ

ومناهج تخريب.

وزاد من أهمية الموضوع ما يأتي :

أولاً: اليقين بأن الشريعة الإسلامية التي اختارها الله خاتمةً للشرائع هي السبيل الوحيد لإسعاد البشرية،وتنظيم حياتها تنظيماً يساير الفطرة،ويضبط الخطى، ويحقق التطلعات،ويوفر الخير في الدنيا والآخرة.

وهذا اليقين الثابت يحملنا تبعات كثيرة،أهمها أن نحافظ على نقاء الشريعة وصفائها بالمحافظة على نقاء أصولها وسلامة قواعد استنباطها،وصحة طرق عرضها.

وأن التجديد المطلوب لها هو الذي يستوعب تلك المسلمات ويؤدي إليها.

ثانياً: أن بعضاً من الدراسات المعاصرة للمنهج الأصولي وقواعده يثير الاهتمام بما فيه من آراء إيجابية تحتاج ـ كغيرها من الآراء الاجتهادية ـ للمناقشة والتحليل والدراسة العلمية تمهيداً لاعتماد الصائب وتجنب الخاطئ منها.

ثالثاً:أن تلك الاتجاهات التجديدية ـ كما أسفلنا ـ لم تقتصر على دعاوى التجديد في الفكر أو التصورات العامة فقط،بل جعلت من التجديد في أصول الفقه الوسيلة الأهم لتحقيق التطلعات،مما جعل التصدي لدراستها من المنتسبين للفقه وأصوله ضرورة علمية ومطلباً شرعياً.

رابعاً: أن من تصدى من الكتاب والباحثين لمناقشة بعض أفكار التجديديين قد تناول قضاياها بروح الكتابة الثقافية العامة التي قد تفتقر للمنهجية العلمية - وإن لم تفتقر للإخلاص والحماس للدين - التي تبحث في الجذور،وتطالب بالدليل،وتقارع الحجة بالحجة.

كيف تم تحديد الاتجاهات الواردة في الدراسة.

تتبعت الاتجاهات التجديدية عند من كتب عنها في كتاب أو مقالة،فوجدت خلطاً عجيباً في دراساتها للنصوص المنقولة،أو تصنيف الأشخاص القائلين بها.

وإن كان معظم المتناولين لهذه الاتجاهات يتفقون على أن صدمة الحضارة الغربية بفكرها ومناهجها وإنجازاتها المادية كان هو الأساس في تكون هذه الاتجاهات.

فنشأ اتجاه يدافع عن الإسلام وقيمه وتشريعاته، ويجعل ذلك أساس المشروع الحضاري للأمة كرد فعل على صدمة الحضارة الغربية.

ونشأ اتجاه آخر يدعو للتغريب كوسيلة للتطور واللحاق بركب الحضارة.

وإذ نتفق مع القائلين بذلك السبب في تكون الاتجاهات،إلا أن البرنامج العملي لكل اتجاه من الاتجاهين المذكورين قد قسم الاتجاه الواحد إلى اتجاهات عدة، تشابكت خيوطها، وتداخلت برامجها، لتشكل ضبابية تحول - بادئ الأمر - دون تبين الملامح ورصد الاتجاه.وبالبحث المتأني اتضحت لي الحقائق التالية:

أولاً: أن جميع الاتجاهات التجديدية تدعي حرصها على الإسلام ومستقبل الأمة المسلمة،وأن ما تطرحه من أفكار وما تضعه من مناهج إنما هي وسائل للنهوض بالأمة،والسير بها إلى المكانة اللائقة بها.

ثانياً: أن الأهداف الحقيقية لاتجاهات التجديد تبرز بوضوح من خلال برامجها المعتمدة للتجديد،ومن خلال استقراء الأفكار المنشورة لأصحابها في مؤلفات متعددة قد لاتكون ـ بالضرورة ـ المؤلفات المشتملة على منهج التجديد الأصولي.

وسنعرض تلك الأهداف ـ موثقة ـ في بداية الحديث عن المنهج التجديدي لكل اتجاه كتمهيد للباب المخصص لذلك.

ثالثاً: تأكد لي باستقراء المناهج التجديدية لمدعي التجديد الذين خضعوا للدراسة في هذا البحث أن الاتجاهات يحصرها تقسيم ثلاثي سأتعرض له بإيجاز؛ إذ سيوضح كل هذا في الأبواب اللاحقة توضيحاً مستنداً للنقولات المدونة.

والاتجاهات هي:

١ – الاتجاه العقلاني.

٢ – الاتجاه الواقعي.

٣ – الاتجاه العصراني.

فأما الاتجاه العقلاني فيضم كل من جعل العقل أساساً للنقل،فما اتفق مع أحكام العقل كان مقبولاً،وما لم يتفق معه يلزمه التأويل.كما يشمل من حاول المواءمة بين حقائق الإسلام وتصورات الحضارة

الغربية لإثبات صلاحية الإسلام لكل الأزمنة،مع ما في تلك المواءمة من انحراف أحياناً وانبهار بواقع الغرب وحضارته أحياناً أخرى،مستخدماً دليل العقل للوصول إلى تحقيق المراد.

مع كون أصحاب هذه النزعة ينتمون أساساً للاتجاه المدافع عن الإسلام وقيمه، والذي يرى في محاولته العقلية أو التلفيقية انتصاراً للدين، ومن المؤكد أن المنتسبين لهذا التيار يتفاوتون في حرصهم على الدين.والدعوة إليه والانتصار له،كما تتفاوت مناهجهم الاستنباطية ونظراتهم الأصولية داخل الاتجاه الواحد.

وأما الاتجاه الواقعي فينضوي تحته الأشخاص الذين لم يروا في المنهج العقلاني قدرةً على تطبيق ما توصل إليه من أفكار مجردة؛ إذ أن معرفة الحقيقة غير كاف لأن تصبح واقعاً معيشاً،وأن السبيل الصحيح لتطبيق الحقائق والأحكام الشرعية - عندهم - هو تقديمها في كيفية يمكن أن تطبق بها فعلاً في الواقع المعيش،وهو مايستلزم دراسة الواقع،والغوص في أعماقه،والوقوف على عناصره المتفاعلة ،حتى يتسنى صياغة الحل الإسلامي في صور واقعية تتطابق مع الواقع من ناحية ومع الحقيقة الإسلامية من ناحية أخرى.

مؤكدين أن المنهج الواقعي كفيل بالإجابة على إشكاليات المرحلة الراهنة في حياة الأمة المسلمة.

فاختطوا منهجاً أعلى من شأن الواقع،وراعى متطلباته وضغوطه،واهتم بالمتغيرات الاجتماعية...

وهم قد يلجأون لأحكام العقل في تقرير الأحكام أو تفسير النصوص،لكن ذلك يتم في إطار متطلبات الواقع وظروفه.

ورجال هذا الاتجاه من المنتمين للفكرة الإسلامية،المدافعين عنها،والمتبنين لها كأساس للنهضة الحضارية للأمة الإسلامية.

وأما الاتجاه العصراني فهو الاتجاه الذي لم تتحدد معالمه لدى كثيرين،ووقع فيه خلط كبير بين اتجاهات متباينة.

فالبعض يجعله امتداداً للعقلانيين،وآخر يطلق عليه اتجاه دعاة التطوير(الذين يؤمنون بالتطور نحو حضارة الغرب)،ويصنفهم ثالث تحت الاتجاه التغريبي،الذي يعتمد التغريب كوسيلة لتقدم الأمة الإسلامية.

ورابع يؤكد أنهم أصحاب الاتجاه التغريبي المعادي للإسلام بصفةٍ مطلقة.

وخامس يطلق عليهم العصرانيين،وسادس يدرسهم تحت مسمى اليسار الإسلامي،وسابع يسميهم بالمقاصديين.....إلخ

والخلاف في المصطلح ترتب عليه خلاف في الأشخاص المنسوبين إليه،فبعض الباحثين ينظر لكل الاتجاهات المتقدمة(العقلانية- الواقعية- العصرانية)نظرةً واحدة،فيصنفها جميعاً تحت مسمى(أرباب فكر الاستنارة) أو دعاة الإسلام المستنير،ويجمع بين من يتبنى الفكرة الإسلامية مع من يتبنى عقلانية الغرب وحداثته في الخطورة والعدائية.

والبعض صنف العقلانيين والواقعيين ضمن الاتجاه العقلاني الإسلامي،وجعل العصرانيين اتجاهاً مستقلاً يهدم الدين،ويعادي المقدسات.

والذي توصلت إليه هو أن أدرس العصرانيين الذين ينتمون للاتجاه التغريبي الذي يؤمن أصحابه ظاهراً بالإسلام في حين تمتلئ جوانحهم بحب الغرب وقيمه ومناهجه.

وهو اتجاه يتسم أولاً بانتماء أصحابه لأفكار وتصورات غير إسلامية المنشأ ـ حسب اعترافاتهم ـ وكانت لهم مواقف فكرية غاية في الخطورة، وعبروا عن اتجاهاتهم بمصطلحات متعددة: منها اليسار الإسلامي،والإسلاميون التقدميون، ودعاة التطوير، ودعاة الحداثة والعقلانية....

ويجمع بين المنتسبين إليه الاستسلام لمنطق العصر وعقلانيته وحداثته، والنظر إلى النصوص المقدسة نظرةً إلى نص بشري (غير متعالي) والاكتفاء بمقاصد الشريعة وروحها في محاولات التجديد والاجتهاد.

وهذه الاتجاهات المتقدمة لم تفتأ تنقب في الدراسات الأصولية المتقدمة للوقوف على رأي مؤيد تستند إليه، وفكرةٍ تستضيء بها، لتضفي على مناهجها التجديدية طابع التأصيل، وتمنحها مشروعية التجديد.

وحيث كان ابن حزم[1] والطوفي[2] والشاطبي[3] من أهم المصادر التاريخية للاتجاهات التجديدية، فقد تم تناول الجوانب ذات التأثير في دراساتهم بالعرض والتحليل، وبيان المراد منها لدى أصحابها، وكيف تم توظيفها في الدراسات المعاصرة.

---

(١) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، كنيته أبو محمد، ولد بقرطبة، نشأ شافعي المذهب ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر. كان فقيهاً محدثاً أصولياً زاهداً. له مصنفات كثيرة منها: المحلى في الفقه، الإحكام في أصول الأحكام، والفصل في الملل والأهواء والنحل. توفي عام٤٥٦هـ .
(الفتح المبين ٢٤٣/١) .

(٢) هو سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم بن سعيد الطوفي الصرصري ثم البغدادي. الفقيه الأصولي نجم الدين.ولد سنة بضع وسبعين وستمائة للهجرة بقرية طوفى. وله تصانيف منها: بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين، وشرح مختصر الروضة في أصول الفقه وغيرها.
توفي سنة٧١٦هـ (الذيل على طبقات الحنابلة٢/٣٦٦).

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي العلامة الأصولي المفسر الفقيه المحدث الزاهد. له مؤلفات جليلة منها: الموافقات في أصول الشريعة والاعتصام في البدع.توفي سنة٧٩٠هـ (الفتح المبين ٢/ ٢٠٤).

منهج البحث :

كان من المهم في بداية العمل بيان المعايير التي تحدد الاتجاه المطلوب دراسته ونقده، وكيفية ضم الأشخاص إليه.

وحيث كان الاتجاه عبارة عن مجموعة الآراء والأفكار التي تظهر في الأعمال الفكرية والعلمية التي تعكس التوجه، ومصادر الثقافة، وتبين الأهداف، فقد جمعت بين مجموعة الأشخاص المتقاربة أو المتفقة في آرائها وأفكارها التجديدية في اتجاه واحد، جاعلاً هدف الاتجاه معياراً لاعتبار شخصٍ ما ضمن أفراد ذلك الاتجاه.

فإذا كانت مراعاة الواقع ـ بالشكل الذي يتجاوز به مرتبته ـ هدفاً للاتجاه الواقعي فإنني أضم لهذا الاتجاه كل من حرص في منهجه التجديدي على مراعاة الواقع وظروفه وضغوطه كأساس لاستنباط الأحكام وتطبيقها، ومثله بقية الاتجاهات.

فمن كان توجهه إثبات عقلانية الأحكام فهو في الاتجاه العقلاني، ومن كان توجهه تحقيق العصرنة بأبعادها الواقعية ومناهجها العقلانية الحداثية فهو عصراني.

وقد تتقاطع المناهج وتظل الاتجاهات متميزةً :

فالواقعي قد يعمد لمنهج عقلي لتحقيق واقعية الأحكام.

والعقلاني قد يستند للواقعية في إثبات صحة التوجه العقلاني.

والعصراني يعبر بالواقع عن العصر، ويصر على مراعاته....

إلا أن العقلانية لدى أصحابها ـ في البحث ـ اتجاه لا منهج.

وقد ترد الواقعية لديهم كمنهج لخدمة الاتجاه.

وكذلك فالواقعية اتجاه قد يستخدم منهجاً عقلياً لخدمة التوجه.

والعصرانية اتجاه قد يستخدم المنهجين: العقلاني والواقعي.

ولبيان المعايير السابقة فقد مهدت لكل باب من أبواب البحث المتعلقة بالاتجاهات (الباب الثاني والثالث والرابع) بتمهيد يتناول الاتجاه: نشأةً وأهدافاً وسمات، مع ذكر أهم المنتسبين والداعين إليه بتطبيق ما سبق، وضم الأقوال الصريحة ـ لأصحابها ـ إلى المعايير المذكورة تأكيداً على إثبات التوجه.

وقد بدأت البحث بالباب المتناول للدراسات الأصولية التاريخية لدى ابن حزم والطوفي والشاطبي متوقفاً ـ فقط ـ عند المسائل التجديدية لديهم، والتي تأثر بها المتأخرون، مستعرضاً أقوالهم فيها، محللاً لها، ومناقشاً لأفكارها، باستعراض أقوال الأصوليين فيها، وإثبات ما دل الدليل على صحته، مبيناً آثارها في الدراسات المعاصرة.

ثم انتقلت للاتجاهات المعاصرة، ومهدت لكل اتجاه بتمهيد ـ كما تقدم ـ يحدد الاتجاه ويبين أهدافه وسماته،ناقلاً مايؤكد ذلك من كلام المنتمين إليه، موضحاً التوجهات الفكرية والمنطلقات بإيجاز تتطلبه مسيرة البحث وقضيته الأصلية.

وعند استعراض القضايا الأصولية لدى الاتجاهات التجديدية تم تناولها ـ حسبما ورد في الخطة ـ موضحاً الرأي المعاصر، ومقارناً له بالدراسات الأصولية المتناولة له، مناقشاً لرأي الاتجاه، ومثبتاً ماثبت لدي صحته.

وتجدر الإشارة إلى أن معظم القضايا تناقش بعد عرضها وتفصيلها مناقشةً مستقلة، إلا أن هناك قضايا قد تتداخل معها مجموعة أخرى من الآراء، مما يحتم مناقشة كل رأي في موقعه، ثم الانتقال لقضية بعدها،

حرصاً على ربط القضية الفرعية بمحل مناقشتها.

وقد ترجمت للشخصيات الأصولية الواردة في نص البحث التي لها علاقة مباشرة بقضاياه، ولم أترجم لبقية الأعلام، إما لاشتهارها، أو لعدم علاقتها بالقضايا الأصولية محل الدراسة.

أما خطة البحث فكالتالي:

العنوان: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسةً وتقويماً.

وتشتمل الخطة على مقدمة، وتمهيد، وأربعة أبواب، وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، ودوافع اختياره،والأهداف المتوخاة من طرحه، ومناقشة قضاياه، ومنهج البحث، وخطته.

التمهيد: ويتناول:

أولاً: لمحة تأريخية عن أصول الفقه، وبداية التأليف فيه، وذلك بإيجاز شديد، مع ذكر الخصائص العلمية لرسالة الشافعي.

ثانياً: لمحة موجزة عن طرائق التأليف الأصولي.

ثالثاً: معنى التجديد وبيان المقصود به. ويوضح ذلك المسائل الآتية:

(الأولى):التجديد في الإسلام، وآراء العلماء في ذلك.

(الثانية): لمحة عن أهم السمات والأهداف للتجديد في الفقه الإسلامي.

(الثالثة): التجديد في أصول الفقه.

الباب الأول:محاولات التجديد في الدراسات الأصولية القديمة.

وفيه الفصول الآتية:

الفصل الأول: جوانب التجديد في الدراسات الأصولية عند ابن حزم.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: قوله بحجج العقول، ومناقشة ذلك.

المبحث الثاني: إنكاره للقياس، والرد عليه.

المبحث الثالث: التفريق بين العلة والسبب عند ابن حزم.

المبحث الرابع: توسيعه دائرة المباحات.

المبحث الخامس: طرق التعامل مع النص عند ابن حزم.

المبحث السادس: أثر رأي ابن حزم في الدراسات الأصولية المعاصرة.

الفصل الثاني: رأي الطوفي في المصلحة.

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: في ضوابط المصلحة عند جمهور الأصوليين.

المبحث الأول: بيان رأي الطوفي.

المبحث الثاني: مناقشة أدلته.

المبحث الثالث: أثر رأي الطوفي في الدراسات الأصولية المعاصرة.

الفصل الثالث: جوانب التجديد عند الإمام الشاطبي.

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: الاعتماد على الاستقراء لاستخلاص كليات الشريعة.

المبحث الثاني: منهج الشاطبي في التعليل بالحكمة.

المبحث الثالث: بناء الأحكام على مقاصد الشريعة.

المبحث الرابع: منهجه في الاجتهاد: اجتهاد عام، واجتهاد خاص.

ويدخل فيه القياس وبحثه .

المبحث الخامس: أثر رأي الشاطبي في الدراسات الأصولية المعاصرة.

الباب الثاني: دعوى التجديد في أصول الفقه عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة

وفيه تمهيد وفصول:

التمهيد: ويشمل:

أولاً: نشأة المدرسة العقلية الحديثة

ثانياً: لمحة موجزة عن أبرز رجالها.

ثالثاً: السمات المميزة لها وأصولها الفكرية.

رابعاً: العقل في الإسلام ووظيفته.

الفصل الأول: جوانب التجديد في المنهج الأصولي عند المدرسة العقلية. وفيه مباحث:

المبحث الأول: الموقف من القران الكريم.

المبحث الثاني: الموقف من السنة النبوية. وفيه مطالب:

المطلب الأول: خبر الآحاد ومدى الاعتداد به.

المطلب الثاني: التفريق بين سنة العادة وسنة العبادة في

الجانب التشريعي.

المبحث الثالث: دليل الإجماع في المنهج العقلي الحديث.

وفيه مطالب.

المطلب الأول: اتحاد الدلالة بين الإجماع والإرادة.

وفيه مسائل:

(الأولى) : العلاقة بين الإجماع والإرادة.

(الثانية) : عوامل مؤثرة في تعريف الإجماع:

أحدها: شخصية العالم الأصولي العلمية.

الثانية: المرحلة التي وضع فيها.

المطلب الثاني: العلاقة بين مفهومي الشورى والإجماع.

المطلب الثالث: نقض الإجماع عند مخالفته للمصلحة.

المبحث الرابع: المصلحة والاعتداد بها.

المبحث الخامس: الاجتهاد: ضوابطه، ومجالاته.

الفصل الثاني: أثر المدرسة العقلية الحديثة في الفقه الإسلامي.

الباب الثالث: دعوى التجديد في المنهج الأصولي لدى أصحاب المدرسة الواقعية.

وفيه تمهيد وفصول:

التمهيد: ويشمل:

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم رجاله.

ثانياً: السمات المميزة له.

ثالثاً: الأصول الفكرية، والأهداف المتوخاة.

الفصل الأول: التجديد في الأدلة الشرعية.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في مفهوم الإجماع مع مناقشته والرد عليه.

المبحث الثاني: في مفهوم القياس مع مناقشته والرد عليه.

المبحث الثالث: في مفهوم الاستصحاب مع مناقشته والرد عليه.

المبحث الرابع: في مفهوم أمر الحاكم مع مناقشته والرد عليه.

الفصل الثاني: التجديد في القواعد الأصولية.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في الطرق الموصلة لفهم مراد الشرع بالخطاب.

وفيه مطالب:

المطلب الأول: معرفة الأصول والفروع في العقائد والأدلة الشرعية.

المطلب الثاني: معرفة أساليب الوحي في عرض الأحكام التشريعية، وهي:

أولاً: تقريرة للأحكام الجزئية.

ثانياً: تقريره للقواعد الكلية.

ثالثاً: عرض الأحكام من خلال بيان المقاصد.

المطلب الثالث: مراعاة الظوابط النصية، وتعني:

أولاً: معرفة طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

ثانياً: معرفة العلل الشرعية.

ثالثاً: فهم الحكم الشرعي ضمن فهم مجموعة النصوص الواردة في محل الحكم.

رابعاً: معرفة أسباب النزول.

المطلب الرابع: معرفة آراء الفقهاء السابقين.

المبحث الثاني: في العلوم العقلية ودورها في فهم الدين.

وفيه مطالب:

المطلب الأول: المعارف المتنوعة تعين على مايلي:

أولاً: فهم المعنى المقصود بالنص الشرعي.

ثانياً: استنباط المعاني الجديدة.

ثالثاً: التصور الصحيح للحادثة محل الحكم.

رابعاً: المعارف ودورها في استنباط المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: مناقشة ماتقدم في المطلب الأول وتقويمه.

المبحث الثالث: في قواعد أصولية واقعية لتنزيل الأحكام على الواقع.

وفيه مطالب:

المطلب الأول: الواقعية. وتشمل الفقرات التالية:

أولاً: استيعاب الواقع.

ثانياً: إدراج الصور الواقعية تحت قواعد الشرع الكلية.

ثالثاً: الموازنة بين الاحتمالات المظنونة لاعتماد المناسب للواقع.

المطلب الثاني: التكاملية. وتشمل الفقرات التالية:

أولاً: فهم الجوانب الواقعية للحادثة.

ثانياً: اعتبار المرجع العقدي للحكم العملي.

ثالثاً: اعتبار مآلات الأحكام ومناقشة ذلك.

المطلب الثالث: مراعاة المقاصد الشرعية لدى تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع ومناقشة ذلك.

الفصل الثالث: أثر الواقع في الأدلة والأحكام الشرعية.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: مراعاة الأحوال والظروف عند الأئمة مع استعراض الأمثلة ومناقشتها.

المبحث الثاني: في الأدلة الشرعية المستندة للواقع. وفيه مطالب:

المطلب الأول: عمل أهل المدينة دليل شرعي معناه: (واقع أهل المدينة) ومناقشة ذلك.

المطلب الثاني: في استناد المصلحة المرسلة لمتطلبات الواقع ومناقشة ذلك.

المطلب الثالث: الاستحسان هو العدول بحكم المسألة مراعاةً للواقع ومناقشة ذلك.

المطلب الرابع: الاقتضاء التبعي للأدلة يراعي التوابع والإضافات.

المطلب الخامس: تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة

والأمكنة والنيات والأحوال والعوائد.

المطلب السادس: العرف هو تمثل الواقع في فرض الأحكام الشرعية مع مناقشة ذلك.

الباب الرابع: دعوى التجديد في المنهج الأصولي لدى العصرانيين.

وفيه تمهيد وفصول:

التمهيد: ويشمل:

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم الرجال.

ثانياً: السمات المميزة له.

ثالثاً: الأصول الفكرية للاتجاه والأهداف المتوخاة.

الفصل الأول: موقف مدعي العصرانية من الوحي، العقل، الواقع.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في تقديم العقل والواقع على الوحي والرد على ذلك.

المبحث الثاني: معاداة المنهج النصي والرد عليه.

المبحث الثالث: موقفهم من الأدلة الشرعية الأصلية: الكتاب، السنة، الإجماع.

الفصل الثاني: التقعيد الأصولي لدى هذا الاتجاه.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: اعتماد المقاصد الشرعية للفهم والاستنباط. وفيه مطالب:

المطلب الأول: اعتبار المقاصد الشرعية دون الأحكام الجزئية، والرد على ذلك.

المطلب الثاني: تجديد المقاصد الشرعية الضرورية، والرد على ذلك.

المبحث الثاني: اقتصار العمل بالنص على مكانه وزمانه المتقدمين.

وفيه مطالب:

المطلب الأول: ارتباط النص بسبب نزوله.

المطلب الثاني: وجود الناسخ والمنسوخ.

المطلب الثالث: ختم النبوة دليل على اقتصار النص على زمنه ومكانه.

المطلب الرابع: مناقشة المطالب المتقدمة والرد عليها.

المبحث الثالث: المصلحة أصل مستقل في التشريع، ومناقشة ذلك.

المبحث الرابع: ترتيب الأدلة لدى أصحاب هذا الاتجاه. وهو على هذا النحو:

أولاً: الاجتهاد.

ثانياً: الرؤية المباشرة.

ثالثاً: الواقع.

رابعاً: القرآن الكريم.

مع مناقشة هذا الترتيب والرد عليه.

الخاتمة:

ويركز فيها على الملامح الرئيسية لمحاولات التجديد ودعواته في المنهج الأصولي، وموقف الباحث منها سلباً أو إيجاباً، وبيان أهم تأثيرات تلك المناهج على الفقه وأصوله، مع اشتمالها على مايريد الباحث طرحه من رؤية ومقترحات.

ومن الله نستمد العون والتوفيق.

التمهيد :

ويتنـــاول:

أولاً: لمحة موجزة عن تاريخ أصول الفقه، وبداية التأليف فيه، مع ذكر الخصائص العلمية لرسالة الشافعي.

كان الفقه في مراحله الأولى مرادفاً للعلم حيث كان يطلق كل منهما على الآخر، فكلمة الفقه لم تكن مختصة بالأحكام الشرعية العملية، بل تشمل بالإضافة إليه الاعتقادية والأخلاقية.

وفي عصره صلى الله عليه وسلم كان هو عليه الصلاة والسلام المبلغ والمشرع والمفسر والمفتي والقاضي والإمام، مما جعل الفصل بين العلوم والقيام بتبويبها وتحديدها أمراً غير وارد.[1]

وإذا كان هذا هو حال العلم بصفة عامة، فإن أصول الفقه الذي يعتبر علماً يؤسس لعلم آخر ـ شأنه في ذلك شأن مصطلح الحديث، وأصول التفسير وغيرهما ـ لم يكن هناك حاجة لاستعماله في عصره صلى الله عليه وسلم؛ إذ الوحي مصدر التشريع، ولم يقل أحد غير ذلك، سواء في ذلك من أجاز للرسول الاجتهاد ومن لم يجز.[2]

وإذا انتقلنا إلى عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ فإننا لا نجد أيضاً علماً معروفاً باسم علم أصول الفقه، بل الموجود هو القواعد الأصولية التي وجدت منذ وجد الاجتهاد في استنباط الأحكام،

---

(١) انظر الفكر الأصولي د. عبدالوهاب أبو سليمان ص٢١.

(٢) انظر أصول الفقه لمحمد زكريا البرديسي ص٦.

دون أن تسمى تلك القواعد بالقواعد الأصولية.

فالمتتبع لفقهاء الصحابة فيما نقل عنهم من اجتهادات يجد في ثناياها ما جعله الأصوليون فيما بعد قواعد علم الأصول.(١)

ولا يعني هذا أن القواعد والمباحث الأصولية كانت كلها موجودة قبل بدء التدوين في أصول الفقه، وإنما يعني أن الاجتهادات الفقهية في عصر الصحابة كانت مضبوطة بضوابط، ومستندة إلى قواعد وأدلة. وهي الضوابط والقواعد التي مهدت لبروز مايسمى بعلم أصول الفقه فيما بعد.

ومن هنا فالقول بأن نشأة أصول الفقه متزامنة مع نشأة الفقه هو قول صائب ذلك أنه حيث يكون فقه يكون حتماً منهاج للاستنباط، وحيث كان المنهاج يكون حتماً أصول الفقه، فإذا كان استنباط الفقه ابتداءً بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصر الصحابة، فإن الفقهاء من بينهم ماكانوا يقولون أقوالهم من غير ضابط.

فالصحابة في اجتهاداتهم يلتزمون مناهج، وإن لم يصرحوا بها في كل الأحوال.

وقد أوردت كتب الأصول الكثير من نماذج الاجتهاد في عصر الصحابة وما استند إليه من أدلة وقواعد.(٢)

---

(١) «أصول الفقه الاسلامي» محمد مصطفى شلبي ج١ ص٢٩، و«الفكر الأصولي» لعبدالوهاب أبو سليمان ص٢٢.

(٢) انظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم ج١ ص٦١ فما بعدها و ٢١٠ فما بعدها، وانظر: «الفكر الأصولي» لعبدالوهاب أبو سليمان ص٣٠ و«أصول الفقه» لمحمد مصطفى شلبي ج١ ص٣٥.

وكان من أهم الملامح الفقهية التي يمكن ملاحظتها في عهد كبار الصحابة كالتالي:

أولاً: اتساع الأخذ بالقياس فيما لانص فيه دون إنكار.

ثانياً: ظهور الإجماع كدليل شرعي.

وفي عهد الفقهاء من الصحابة ـ الذي يبدأ من سنة أربعين للهجرة، أي من نهاية عهد الخلفاء الراشدين ـ فقد كانت أهم الملامح مايأتي:

أولاً: الغوص في المعاني والتعمق فيما وراء النص.

ثانياً: اختلاف الطرق في الأخذ بالسنة بناء على الاختلاف العقدي والسياسي.

ثالثاً: تعذر تحقق الإجماع بناء على الخلاف المتقدم، وتفرق الفقهاء في الأمصار الإسلامية المختلفة.

رابعاً: شيوع رواية الأحاديث والسنن وما صاحب ذلك من كثرة الوضع في الحديث.(١)

أما في عصر التابعين وتابعيهم فقد اتسع الاستنباط لكثرة الحوادث، واتضحت المناهج أكثر من ذي قبل، وكلما اختلفت المدارس الفقهية تميزت مناهج الاستنباط في كل مدرسة، حتى كان عصر الأئمة المجتهدين في نهاية القرن الثاني الهجري، فتميزت المناهج بشكل أوضح، وتبينت قوانين الاستنباط، وظهرت معالمها.(٢)

---

(١) «أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة» د. طه جابر العلواني ص٧ فما بعدها.

(٢) «أصول الفقه» لمحمد أبو زهرة ص٩.

وما كان من شيوع مدرسة أهل الحديث في الحجاز، ومدرسة أهل الرأي في العراق، واهتمام أصحاب المدرسة الأولى بالأحاديث والآثار، واهتمام أهل الرأي بالعلل والمعاني وربط الأحكام بها وجوداً وعدماً، ولربما قدمت الأقيسة المبنية عليها على بعض الأحاديث المعارضة لها.[١]

ومرد ماتقدم إلى أن أهل كل مصر قد أخذوا علمهم عن الصحابة الذين أقاموا بينهم، وتفقهوا عليهم، فتأثروا بمناهجهم في استنباط الأحكام واستخراجها. وحيث أصبح لعلماء كل بلد مناهجهم وطرقهم في الاستنباط فقد نمت وازدادت وضوحاً مع تقدم الزمن، مما يعني نمو المادة العلمية لأصول الفقه وتحرير قواعده وأدلته، فكان هناك إجماع أهل المدينة، وقول الصحابي، والقياس والاستحسان، مع مافيها من خلاف ليس هذا مجال ذكره.

« وبالجملة فقد اتضحت وتميزت مناهج الاجتهاد، وتحددت مصادر وأصول الفقه لكل فئة، وعرفت ماتنادي به من مبادئ وما تتمسك به من المصادر، ومن ثم أصبح من الضروري وضع خطة مدروسة موحدة لاستنباط الأحكام، تحكم فكر الجماعة المسلمة وتوجهها إلى اتباع أسلوب معين، خاصة وأن الوحي قد انقطع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم،وانتقل الأمر بالتابعين وتابعي التابعين إلى اكتساب المسائل،وكان بينهم من الاختلاف ماذكرنا آنفاً.

---

(١) «أصول الفقه منهج بحث ومعرفة» د طه جابر العلواني ص١٥ .

وقد بلغت هذه الأمور غايتها في وقت كان أهم مظاهره تواتر العلماء ومبادرتهم للتأليف والتدوين في علوم الشريعة... وفي هذه الفترة بدأت تتحدد مدلالولات العلوم الإسلامية، وتستقل بالتأليف..... فلا عجب وهذه هي المرحلة العلمية والدرجة الحضارية التي وصل إليها المسلمون أن يشرع العلماء في التأليف في أصول الفقه بعد أن توافرت كل الشروط، وتهيأت جميع الأسباب». [1]

بداية التأليف في أصول الفقه:

أول مصنف في أصول الفقه «الرسالة» للإمام الشافعي[2] رحمه الله، ولم يسمها الشافعي بهذا الأسم، بل سماها الكتاب، ويظهر أنها سميت الرسالة في عصره.[3]

وقد ذكر بعض الأصوليين الإجماع على أن الشافعي أول من صنف في أصول الفقه.[4] في حين تورد كتب الأصول خلافاً بين أصحاب المذاهب في ذلك:

---

(١) «الفكر الأصولي» عبدالوهاب أبو سليمان ص٥٨/ ٥٩ .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي الإمام المجتهد المحدث الفقيه الشاعر، إليه ينسب المذهب الشافعي. أول من صنف في أصول الفقه. من مؤلفاته الأم وغيره. توفي بمصر سنة٢٠٤هـ .
(الطبقات الكبرى لابن السبكي ص٢٧٧، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص٧١) .

(٣) انظر: مقدمة العلامة أحمد محمد شاكر للرسالة ص١٢ .

(٤) انظر: «التمهيد» للأسنوي ص٤١ .

فالحنيفة يدعون أن أئمتهم أبا حنيفة[1] وأبا يوسف[2] ومحمد بن الحسن[3] هم أصحاب السبق في تدوين الأصول.

والمالكية يرون أن الإمام مالك[4] أول من تكلم في أصول الفقه.

والشيعة الإمامية يدعون أن أول من ألف في أصول الفقه هو الإمام محمد الباقر.[5]

والشافعية يذهبون إلى أن الإمام الشافعي أول من صنف في هذا الفن.

---

(١) هو النعمان بن ثابت بن زوطي التميمي الكوفي المكنى بأبي حنيفة، أحد الأئمة الأربعة، وإليه ينسب المذهب الحنفي، ولد سنة٨٠هـ وتوفي سنة١٥٠هـ (الفتح المبين١/ ١٦٠).

(٢) هو الإمام العلامة يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي صاحب أبي حنيفة. قال ابن معين: ليس في أصحاب الرأي أحد أكثر حديثاً ولاأثبت منه.مات سنة١٨٢هـ(طبقات الحفاظ ص١٢١).

(٣) هو محمد بن الحسن الشيباني الفقيه الأصولي. ولد بواسط بالعراق ونشأ بالكوفة، صاحب أبي حنيفة .صنف في الفقه والأصول كتباً كثيرة منها: الجامع الكبير والجامع الصغير في الفقه وغيرها. توفي سنة١٨٦هـ (الفتح المبين١/ ١١٠).

(٤) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري. ولد سنة٩٦هـ . أحد الأئمة الأربعة، وإليه ينسب المذهب المالكي، إمام دار الهجرة وصاحب الموطأ. توفي سنة١٧٩هـ (تذكرة الحفاظ١/ ٢٠٧).

(٥) هو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين. روى عن أبيه وجديه الحسن والحسين وغيرهم. كان من فقهاء التابعين من أهل المدينة. توفي سنة١١٤هـ (طبقات الحفاظ للسيوطي ص٤٩).

والذي عليه المحققون أن المتكلمين في أصول الفقه قبل تدوين الرسالة كثيرون، كما أشرنا إلى ذلك في عصر الصحابة وعصر التابعين وتابعيهم. وهناك من كتب كتابة أصولية في موضوع مستقل كالاستحسان والرأي وغيرهما.

كما أن الحنفية سبقوا في تدوين قواعد فقهية مستخرجة من أبواب الفقه، وبينوا مسالك التطبيق عليها.

بيد أن التدوين في أصول الفقه كعلم مستقل يبحث في القواعد التي تعين المجتهد على الاستنباط، وكيفية الاستفادة منها لم يظهر إلا على يد الإمام الشافعي في الرسالة التي تعتبر مدونة أصولية مستقلة، لم يسبقها بهذا المعنى كتاب في موضوعها.[1]

الخصائص العلمية لرسالة الشافعي:

تمتاز رسالة الشافعي ـ كبقية مؤلفاته ـ برصانة الأسلوب، وتماسك العبارة، وقوة الفصاحة «ذلك أن الشافعي لم تهجنه عجمة، ولم تدخل على لسانه لكنة، ولم تحفظ عليه لحنة أو سقطة».[2]

كما تميزت(الرسالة) بمعالجة غير مسبوقة لمباحث الأصول الفقهية، حتى عده البعض نموذجاً بديعاً للتفكير الإسلامي العلمي الذي لايتطرف ولا يجمد.[3] كما كانت الرسالة أول البحوث التي كتبت في

---

(١) انظر: مقدمة العلامة أحمد محمد شاكر للرسالة ص١٣. وانظر الفكر الأصولي لعبدالوهاب أبو سليمان ص٦٥.

(٢) مقدمة العلامة أحمد محمد شاكر للرسالة ص١٣ .

(٣) التصور اللغوي عند الأصوليين لأحمد عبدالغفار ص٢٠ .

علم الدلالة عند الأصوليين على أساس منطق اللغة نفسها[1] وقد أورد الدكتور عبدالوهاب أبو سليمان[2] جملة من الخصائص العلمية للرسالة نوجزها فيما يأتي:

أولاً: إجمال مجموعات الموضوعات محل البحث في مقدمة كل موضوع قبل الشروع في تفصيلها، مما يدل على وضوح تلك المعاني في ذهن الشافعي قبل تدوينها.

ثانياً: القواعد الأصولية المدونة بالرسالة منها ماكان استخراجه اجتهاداً من الشافعي، ومنها ماكان نقلاً عن السابقين.

ثالثاً: إقامة الأدلة على تلك القواعد من الكتاب والسنة، وتأييدها بالشواهد من اللغة العربية.

رابعاً: لم يرد تعريف للمصطلحات الأصولية؛ إذ يذكر مثلاً الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فيناقش أحكامها، ويعالج عوارضها، مما يدل على ثبوت معانيها ووضوحها لدى العلماء المتخصصين في فنون الشريعة، وعدم تأثرهم بعلوم الفلسفة والمنطق.

خامساً: الإكثار من الاستشهاد بالكتاب والسنة واللغة.

سادساً: الدقة العلمية والتحري في تحقيق المسائل التي ناقشها وعالج موضوعاتها.

سابعاً: الإنصاف للمخالف في الرأي.

---

(١) المرجع السابق ص٢٠.

(٢) باحث أصولي سعودي معاصر له كتاب الفكر الأصولي وغيره.

ثامناً: شمول الرسالة لموضوعات فقهية استشهاداً للقواعد الأصولية الواردة فيها.

تاسعاً: التحليل المفصل لما يتعرض له من مسائل وموضوعات.[1]

وقد يحلو لبعض المعاصرين النظر في رسالة الشافعي بمنظار انتقائي لاستخلاص مايظنه دليلاً تاريخياً على صحة مايرمي إليه وينظّر له.

فهذا أحد العقلانيين يرى في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي والاحتكام إلى الكلي، والنزعة المنطقية المتمثلة بتحديد الحدود وبيان العلوم. وكانت سبباً في غلبة طريقة المتكلمين ونفوذ آثار الفلسفة والمنطق لعلم أصول الفقه، حيث انعقدت خطة الرسالة مع ثقافة اليونان ونزعات العقل.[2]

أما أصحاب النزعة التحررية من سلطة القديم ـ كالعصرانيين وأمثالهم ـ فيرون في رسالة الشافعي تكريساً لسلطة المتقدم على المتأخر، والنص على العقل:

يقول بعضهم: «غير أن أهمية قواعد الشافعي ليست في عددها ولاحتى في وضوحها أو غموضها، بل إن أهميتها الحقيقية كامنة في

---

(١) الفكر الأصولي ص٨٣ـ ٨٦.

(٢) انظر الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها. د. رفيق العجم ص٣٢١ فما بعدها.

التوجيه الابستمولوجي[1] الذي كرسته، والذي تحكم في العقل العربي لمدى قرون طويلة وما زالت آثاره العميقة قائمة إلى اليوم. لقد وجه الشافعي العقل العربي أفقياً إلى ربط الجزء بالجزء، الفرع بالأصل (القياس) وعمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية، تماماً كما هو الشأن في الدراسات اللغوية والكلامية.

هكذا وجد العقل العربي مايشبع فضوله في التحرك بين هذين المحورين، فكان وما يزال عقلاً فقهياً، أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساساً على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته. وواضح أن عقلاً في مثل هذه الحال لايمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر.»[2]

ويذهب آخر إلى أن إلقاء نظرة واحدة على عناوين الرسالة في الفهرس تكشف أنها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً هو أسس السيادة العليا، أوالمشروعية العليا في الإسلام، والتي تتمثل في القرآن والسنة، وما تلا ذلك من مباحث إنما هي من أجل تكريس تلك السيادة العليا واحترامها، فنشأ عن ذلك عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه، لأنه ينمو داخل مجموعة نصية ناجزة ومغلقة على ذاتها.[3]

---

(١) الابستمولوجيا تعني علم أصول المعرفة أو النظرية النقدية للمعرفة.

(٢) تكوين العقل العربي للدكتور/ محمد عابد الجابري ص١٠٥.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي. محمد أركون ص٦٨/٦٩.

والمؤكد أن الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب (الرسالة) بين مصادر التشريع الإسلامي مبتدئاً بالقرآن الكريم، ثم السنة النبوية، ثم الإجماع وحجيته، ثم القياس وحجيته وشروطه، وألحق به الاجتهاد، ثم الاستحسان مع بيان الجائز منه وما لم يكن كذلك.... وهو في تقريره للقواعد يذكر شواهدها من القرآن والسنة، مع التحليل والتوضيح في فصاحة عبارة ووضوح معنى، بعيداً عن تعقيدات الفلاسفة والمناطقة.

أما أن الرسالة كرست سلطة القديم نصاً أم سلفاً فهي دعوى تتضمن حقاً وباطلاً.

فأما الحق فهو المتفق مع كون الرسالة كتاباً يؤصل سلطة النص قرآناً وسنة، ويجعل منهما المصدرين الأساسيين للتشريع في الإسلام، وكل الأدلة بعدهما تؤول إليهما استناداً واستنباطاً.

كما أن إجماع الأمة حجة شرعية بدلالة الكتاب والسنة، وأولى الأمة بهذا الوصف الصحابةرضوان الله عليهم، الذين عايشوا التنزيل وصحبوا الرسول المبلغ صلى الله عليه وسلم، وكانوا أهل الفصاحة واللغة والبيان. ولايمكن للرسالة- ككتاب أصول - أ ن تتجاوز الحقائق المتقدمة؛ لأنها بذلك تلغي مبدأ التأصيل نفسه. كيف وهي إنما ألفت لتأصيل ما تقدم.

أما الباطل فهو وصف(الرسالة) بالحجر على العقول وإلغاء الأفهام، وهو المعنى المراد بالكلام المتقدم، وإنما توصف بذلك تمهيداً لتجاوزها وإعادة التأصيل حسب الأهواء المعاصرة والأفكار المنحرفة - ويتبين ذلك في المباحث اللاحقة- .

والحقيقة أن كتاب الرسالةمن أوائل الكتب التي أعطت للعقل مكانته وبينت له كيفية الاستنباط وأصوله ليتواصل النظر ويستمر الاستنباط وتتكامل الأفهام دون شطط أو انحراف.

أما الاستفادة من آراء المتقدمين، والعودة إلى أقوالهم فمنه ماكان واجباً كاتباع الإجماع المتقدم وعدم الخروج عليه، ومنه ما كان غير ذلك. ولم يرد في الرسالة أنه لايحق لمتأخر النظر أو الاجتهاد، بل الاجتهاد حق لكل من توافرت له شروطه، لا تقييداً للفكر بل ترشيداً للنظر.وظبطاً للاستنباط. فالمقام مقام الدين، والمحل هو حكم الشرع وتبين مراد الشارع.

ثانياً: لمحة موجزة عن طرائق التأليف الأصولي:

كانت الرسالة للشافعي فتحاً علمياً في ميدان أصول الفقه؛ إذ حررت مباحثه، وقعدت قواعده، ومهدت السبيل للدراسات الأصولية بعدها.

وكانت التآليف بعد الرسالة متنوعة كماً وكيفاً، فهناك الكتب التي تناولت مباحث محددة من أصول الفقه، كالخصوص والعموم، أو إبطال التقليد، أو إبطال القياس....وهناك مؤلفات تعرضت للرسالة شرحاً وتوضيحاً.(١)

ومؤلفات أخرى زادت على الرسالة أصولاً وخالفتها في بعض التفصيلات، فأضيف الاستحسان وإجماع أهل المدينة والذرائع وغيرها.(٢)

---

(١) انظر الفكر الأصولي لعبدالوهاب أبو سليمان ص٨٨/ ٨٩ .

(٢) انظر أصول الفقه لمحمد أبو زهرة ص١٣.

وكانت طرائق التأليف تسير ابتداءً في اتجاهين رئيسيين:

الأول: الاتجاه الذي يهتم بتقرير القاعدة الأصولية وإقامة الدليل على صحتها دون اعتبار للمذهب الفقهي. وسمي هذا الاتجاه بطريقة المتكلمين، لكثرة الفروض النظرية فيه والمناحي الفلسفية والمنطقية من ناحية، ولدخول طائفة كبيرة من المتكلمين فيه دراسةً وتأليفاً؛ إذ وجدوا فيه مايتفق مع دراستهم العقلية، ونظرهم إلى الحقائق بصفة مجردة.(١) كما يطلق على هذا الاتجاه أيضاً أصول الشافعية، وطريقة جمهور الأصوليين.

الثاني: الاتجاه المهتم بالفروع والمتجه لخدمتها، وهذا اتجاه الأحناف الذين يقصدون إثبات سلامة الاجتهاد في الأحكام الفقهية التي انتهى إليها متقدمو المذهب، فيقعدون القواعد المؤيدة لمذهبهم. ويسمى هذا الاتجاه بطريقة الأحناف.(٢)

ومن أهم الكتب المؤلفة على الطريقة الأولى(طريقة المتكلمين) كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار،(٣) وشرحه المعتمد لأبي

---

(١) المرجع السابق ص١٥ .

(٢) المرجع السابق ص١٦ .

(٣) هو عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمداني، يلقب بالقاضي، وكنيته أبو الحسين، كان إمام المعتزلة في عصره. توفي سنة٤١٥هـ(الطبقات الكبرى لابن السبكي٣/٢١٩).

الحسين البصري[1] وكتاب البرهان لإمام الحرمين[2] والمستصفى للغزالي.[3] والمحصول للرازي[4] الذي لخص الكتب الثلاثة المتقدمة وزاد عليها. والإحكام للآمدي[5] الذي يعتبر جامعاً لما تقدم وزيادة.

ومن الكتب المؤلفة على طريقة الأحناف:

---

(١) هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي الأصولي المتكلم، له كتب كثيرة منها: المعتمد في أصول الفقه، توفي ببغداد سنة٤٣٦هـ (وفيات الأعيان١/ ٤٨٢).

(٢) هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني الفقيه الشافعي الأصولي يكنى بأبي المعالي ويعرف بإمام الحرمين. ولد سنة٤١٩هـ، وله مؤلفات كثيرة منها: البرهان في أصول الفقه، توفي سنة٤٧٨هـ (الفتح المبين١/ ٢٦٠) .

(٣) هومحمد بن محمد بن محمد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، وكنيته أبو حامد الفقيه الشافعي الأصولي المتصوف، ولد بطوس سنة٤٥٠هـ وبرع في الفقه والخلاف والأصول. له إحياء علوم الدين والمستصفى والمنخول. توفي بطوس سنة٥٠٥هـ (الفتح المبين٢/٨).

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسين التميمي الرازي الملقب بفخر الدين. فقيه شافعي أصولي متكلم مفسر. من مصنفاته: المحصول في أصول الفقه. توفي سنة٦٠٦هـ (وفيات الأعيان٢/٢٦٥).

(٥) هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الأصولي الملقب بسيف الدين. ولد سنة ٥٥١هـ بآمدمن ديار بكر. نشأ حنبلياً ثم تمذهب بمذهب الشافعي. برع في أصول الفقه و أصول الدين. له الإحكام في أصول الأحكام ومنتهى السول في الأصول وغيرهما. توفي سنة٦٣١هـ (الفتح المبين٢/٥٧) .

أصـول الكرخي،[1] وأصـول الجـصـاص.[2] وتأسـيس النظر للدبوسي،[3] وأصول البزدوي،[4] المسمى كنز الوصول إلى معرفة الأصول، والمبسوط للسرخسي[5] وغيرها.

وقد ألف على منهاج الأحناف بعض من تصدى للتأليف في الأصول من الشافعية والمالكية، فألفت مؤلفات تهتم بتطبيق القاعدة الأصولية على الفروع الفقهية: كتنقيح الفصول للقرافي المالكي،[6]

---

(١) هو عبيدالله بن الحسن بن دلال بن دلهم المكنى بأبي الحسن الكرخي. ولد سنة ٢٦٠هـ. انتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره. له مؤلفات مختصرة في الفقه ورسالة في أصول الفقه، كان من رؤوس المعتزلة. توفي سنة ٣٤٠هـ (الفتح المبين١/١٨٦).

(٢) هو أحمد بن علي المكنى بأبي بكر الرازي الحنفي، الملقب بالجصاص. ولد سنة ٣٠٥هـ. كان زاهداً ورعاً، له من التأليف: أصول الجصاص الذي جعله مقدمة لكتابه أحكام القرآن. توفي سنة٣٧٠هـ (الفتح المبين١/٢٠٣).

(٣) هو عبيدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي، كان قاضياً مشهوراً، ومن كبار فقهاء الأحناف. له من المؤلفات: تقويم الأدلة وتأسيس النظر وغيرهما. توفي سنة ٤٣٠هـ (الفتح المبين١/٢٣٩) .

(٤) هو علي بن محمد بن الحسن بن عبدالكريم. الفقيه الحنفي الأصولي. يكنى بأبي الحسن، ويلقب بفخر الإسلام، واشتهر بتبحره في الفقه وأصوله. من مصنفاته: كنز الوصول إلى معرفة الأصول، وله تفسير للقرآن. توفي سنة٤٨٢هـ(الفتح المبين ١/٢٦٣) .

(٥) هو محمد بن محمد بن أبي سهل المعروف بشمس الأئمة السرخسي. من أئمة المذهب الحنفي، متكلم أصولي محدث، ألف في الفقه والأصول. له المبسوط في الفقه، وأصول السرخسي في أصول الفقه. توفي سنة٤٨٣هـ (الفتح المبين١/٢٦٤).

(٦) هو أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المصري المالكي، الملقب بشهاب الدين. وكنيته أبو العباس. كان إماماً عالماً، انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره. له مؤلفات عديدة منها: التنقيح في أصول الفقه، والذخيرة في الفقه، والفروق في القواعد الفقهية. توفي سنة٦٨٤هـ(الفتح المبين٢/٨٦).

والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي الشافعي،[1] وغيرهما.

وفي القرن السابع الهجري نشأ اتجاه جديد جمع بين الطريقتين في التأليف فحققت القواعد الأصولية، وطبقت على الفروع الفقهية، ومن أشهر المؤلفات في هذا الاتجاه:

كتاب بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام لابن الساعاتي[2].

وكتاب التنقيح لصدر الشريعة البخاري.[3]

وكتاب جمع الجوامع لابن السبكي.[4]

---

(١) هو عبدالرحيم بن الحسين بن علي القرشي الأسنوي الملقب جمال الدين. ولد سنة٧٠٤هـ برع في الأصول والعربية وانتهت إليه رئاسة الشافعية في عصره. من مصنفاته: نهاية السول في شرح منهاج الوصول، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول. توفي بمصر سنة٧٧٢هـ (الفتح المبين٢/١٨٦) .

(٢) هو أحمد بن علي بن ثعلب مظفر الدين المعروف بابن الساعاتي الحنفي ولد ببغداد وأحاط بأصول الشافعية والحنفية وله كتاب البديع في أصول الفقه وغيره. توفي سنة ٦٩٤هـ (الفتح المبين٢/٩٤).

(٣) هو عبدالله بن مسعود بن تاج الشريعة الإمام الحنفي الفقيه الأصولي المفسر المحدث النحوي. من تصانيفه: التنقيح والتوضيح في أصول الفقه وغيره. توفي سنه٧٤٧هـ (الفتح المبين٢/١٥٥).

(٤) هوعبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي تاج الدين الفقيه الأصولي. ولد بالقاهرة سنة٦٢٧هـ وبرع في الفقه والأصول والحديث، واشتغل =

= بالقضاء ومن تصانيفه: شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح منهاج البيضاوي، وطبقات الفقهاء، وجمع الجوامع، توفي سنة٧٧١هـ (الفتح المبين٢/١٨٤).

والتحرير لكمال الدين بن الهمام.[1]

ومسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور الهندي[2] وغيرها.

ثم ولد اتجاه جديد في التأليف الأصولي منذ القرن الثامن الهجري يعني بدراسة مقاصد الشريعة ويجعل منها أساساً مهماً للاستنباط والفهم.

وهذا الاتجاه وإن كان موجوداً على هيئة مباحث متفرقة عند الأصوليين المتقدمين كإمام الحرمين أو الغزالي ومن بعدهما، إلا أن التأليف المستقل فيه لم يبدأ إلا على يد الإمام الشاطبي رحمه الله. وسيتم تناوله بشكل مفصل في ثنايا البحث.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الدراسات الأصولية لدى الحنابلة تتميز عن غيرها من الدراسات المؤلفة على طريقة المتكلمين من الشافعية أو طريقة الأحناف، وذلك لتأثر مؤلفيها بالقرآن وعلومه، وطول باعهم في علوم الحديث مما كان له الأثر في كتاباتهم الأصولية[3].

---

(١) هومحمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد كمال الدين الشهير بابن الهمام. كان إماماً في الفقه والأصول والحديث والتفسير. له تصانيف منها: شرح الهداية المسمى فتح القدير، والتحرير في أصول الفقه. توفي سنة٨٦١هـ.

(٢) هومحب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي. من مؤلفاته: مسلم الثبوت في أصول الفقه، وسلم العلوم في المنطق. توفي سنة١١١٩هـ (الأعلام للزركلي٦/١٦٩).

(٣) انظر أعلام الحنابلة في أصول الفقه للدكتور إبراهيم عبدالله آل إبراهيم بحث منشور بمجلة جامعة الإمام عدد١٦ ص٦٣.

ثالثاً: معنى التجديد وبيان المقصود به.

ويوضح ذلك المسائل الآتية:

(الأولى) : التجديد في الإسلام، وآراء العلماء في ذلك :

يستند التجديد في الدين كمصطلح إسلامي إلى الحديث الصحيح الذي رواه أبو داود في سننه قال: حدثنا سليمان بن داود المهري أخبرنا ابن وهب أخبرني سعد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة ـ فيما أعلم ـ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها.**»[١] وقد صححه الحاكم والبيهقي من المتقدمين.[٢]

وقال عنه الشيخ الألباني:[٣] والسند صحيح، ورجاله ثقات، رجال مسلم.[٤] وقد تعددت عبارات العلماء في معنى التجديد قديماً وحديثاً، فمن ذلك:

أن معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة

---

(١) سنن أبي داود ـ كتاب الملاحم٤/١٠٩واخرجه الحاكم في المستدرك ج٤ ص٥٢٢وأخرجه البيهقي في كتاب المعرفة ج١ص٥٣والسخاوي في المقاصد الحسنة ص٢ وغيرهم كثير.

(٢) انظر: « مفهوم التجديد » لمحمود الطحان ص٢.

(٣) محدث العصر الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. درّس في الجامعة الأسلامية بالمدينة المنورة وغيرها من الجامعات. له سلسلة الأحاديث الصحيحة وسلسلة الأحاديث الضعيفة وغيرها من المؤلفات في علم الحديث، وله جهود مشهورة في الدفاع عن السنة، وأهلها. توفي سنة١٤٢٠هـ.

(٤) سلسلة الأحاديث الصحيحة ج٢ ص١٥٠.

والأمر بمقتضاهما. وقيل هو بيان السنة من البدعة.[1]

وقيل هو إعادة نضارة الدين ورونقه وبهائه، وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه، ونشره بين الناس.[2]

وقيل هو إعادة الشيء إلى مثل الحالة التي كان عليها عندما كان جديداً قبل أن يبلى ويخلق.[3]

وهذه التعريفات تتفق على معنى واحد هو إعادة الدين إلى حالته الأولى، وتنقيته مما علق به مما هو ليس منه.

وفي الدراسات المعاصرة يعرف التجديد بتعريفات تقرب وتبعد عن المعنى السابق بالقدر الذي يكون فيه صاحبه قريباً أو بعيداً من النص الشرعي وتوظيفه له في مجال التشريع المعاصر.

فهو لدى الاتجاه العقلاني: إحلال أحكام جديدة محل أحكامٍ تجاوزها الواقع الذي تغير، والعرف الذي تطور، والعادة التي تبدلت مع مراعاة اتساق هذه الأحكام مع مقاصد الأصول وغايات القواعد الثابتة.[4]

ولدى أصحاب الاتجاه الواقعي لايخرج في جانبه العام(تجديد الدين) عن تجديد ما اندرس من معالم السنن، وأحكام الشرع، وما خفي

---

(١) انظر: «مفهوم التجديد » لمحمود الطحان ص٣.

(٢) «التجديد في الإسلام» المنتدى الإسلامي ج١ ص٣٩.

(٣) « اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر» لحمد الجمال ج٢ ص٥٣٠.

(٤) « معالم المنهج الإسلامي» لمحمد عماره ص٩٤.

من علوم الدين.[1]

لكنه في الجانب الخاص (تجديد الفقه) يعني الاحتفاظ بجوهر القديم والإبقاء على طابعه وخصائصه، وترميم مابلي منه وتقوية ماضعف من أركانه، وإدخال التحسين عليه.[2]

ويذهب البعض منهم إلى أن تجديد الدين لايعني تنقيته من الشوائب وتقديم الحلول لمشاكل العصر على ضوء مبادئه فقط، بل قد يتعدى ذلك إلى مفهوم جديد هو التأسيس، أي إعادة البناء من الأساس.[3]

والتجديد لدى العصرانيين ـ حسب دعواهم ـ يعني إيجاد الحلول العملية لما يطرحه علينا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضينا، حلولاً تكون مشبعة بالخلقية الإسلامية، وقادرة على الدفع بنا في طريق التقدم، طريق مواكبة العصر والمساهمة في إغناء إنجازاته.[4]

وقد عرف التجديد ـ لديهم ـ بما تقدم لأنهم يفهمون أن تجديد الدين يعني تجديد أمور الدنيا أيضاً، وبما أن أمور الدنيا ـ كما يقولون ـ تتغير من زمان لآخر فإن مفهوم التجديد ومتطلباته لابد أن يتغير حسب الظروف والأعصار.[5]

---

(١) «الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد» للقرضاوي ص٢٢.

(٢) المرجع السابق ص٢٨.

(٣) «حركة الاتجاه الإسلامي في تونس» راشد الغنوشي ص١٠.

(٤) «وجهة نظر» د. محمد عابد الجابري ص٤٠.

(٥) المرجع السابق ص٣٨.

وهذه التصورات المتعددة لعملية التجديد في الدين تنبثق أساساً من التصور الفكري العام الذي يحكم صاحب التعريف، والرؤية التي يؤمن بها، والهدف الذي يسعى إليه.

وسنعرف من خلال أبواب البحث المدى الذي يذهب إليه تجديد كل اتجاه، وسنقف على كيفية الاتساق بين الأحكام الجديدة والأصول الثابتة لدى العقلانيين، وهل ذلك الاتساق تحكيم للنصوص أو إبعاد لها؟

وكذلك فستتضح لنا عمليات الترميم وأبعاد التحسين لدى الواقعيين، ومدى انسجام ذلك مع القواعد الشرعية والأصول الثابتة، وكيف سيتم التأسيس الجديد للأصول والأدلة والقواعد.

وأخيراً فستتضح لنا ـ كذلك ـ طبيعة الحلول العملية المعاصرة التي ينادي بها العصرانيون، وسنتعرف على مواكبتها للعصر، ودورها في عملية التقدم، وكيفية تشبعها بالخلقية الإسلامية، ومدى صحة هذه الدعوى من عدمها.

وحتى تتضح لنا أبعاد التجديد في سياقه الشرعي الصحيح نتحدث بإيجاز عن مجالات التجديد وشروطه.

مجالات التجديد: التجديد في الحديث المتقدم شامل للدين عقيدة وشريعة وأخلاقاً. فقد ورد (من يجدد لها دينها).

والتجديد في العقيدة يعني تخليصها من الإضافات البشرية فلسفة وكلاماً ورأياً، وتنقيتها من أدران الشرك بأقسامه وأنواعه، لتظل نقيةً

صافية ربانية كما أرادها المولى عز وجل، والعمل على إحياء معانيها في قلوب المؤمنين.

أما التجديد في الشريعة: فيعني بيان الأحكام الثابتة التي لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، وبيان الاجتهاد الشرعي بضوابطه وشروطه، وإيضاح الطرق الاجتهادية الصحيحة لما كان الطريق إلى إثباته الاجتهاد، وإيصال حكم الله لكل المستجدات عبر الأدلة والقواعد الشرعية، ودراسة القضايا الشرعية دراسة مبنية على الدليل الشرعي الصحيح، بعيداً عن التعصب المقيت والتأويل الفاسد.

والتجديد في الأخلاق: يعني صياغة حياة الأمة المسلمة صياغة إسلامية شرعية، تهتدي بقيم الدين وتتمشى مع تعاليمه.

كما يشمل التجديد فضح المناهج والاتجاهات والأوضاع والمبادئ المخالفة للإسلام، حرصاً على سلامة الدين وتميز الحق.(١)

شروط التجديد:

حيث كان التجديد نتيجة لحالة ضعف الأمة وانحرافها عن المنهج الإلهي السديد، فإن المجدد الذي سيقوى به الدين، ويعود إليه به نقاؤه وصفاؤه لابد له من شروط متوافرة، لتتحقق المهمة كما أراد الله.

وأهم الشروط مايلي:

أولاً: انتساب المجدد للفرقة الناجية (أهل السنة والجماعة) ذلك أن

---

(١) انظر: «التجديد في الإسلام» المنتدى الإسلامي ج١ ص٤٤.

وجود الفرق والطوائف الأخرى انحراف عن الأصل، وابتداع في الدين.

وانتساب المجدد لإحداها مناقض لمهمة التجديد بمفهومها الشرعي الصحيح.

ثانياً: التسلح بالعلم الشرعي الصحيح، فالعلم بالدين شرط لتجديده؛ إذ به يعرف ماكان من جوهر الدين وما خالطه من شوائب، كما يعرف ما اندرس من السنن وما بقي منها، فيعمل التجديد عمله بعلمٍ ووعي وبصيرة.

ثالثاً: أن يستند التجديد لمنهج صحيح، ولصحة المنهج شروط تجمل فيما يلي:

١- تحديد مصدر المنهج. ومصادره القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وما ترتب على النظر فيهما من ثروة فقهية كبرى.

٢ - اجتلاء قواعده. ومن قواعده فهم الدين بفهم مصادره ومعرفة الوسائل المحققة لذلك الفهم كالتفسير واللغة وأصول الفقه والسنة.

ومن قواعد المنهج ـ أيضاً ـ فهم الواقع الذي يطبق فيه هذا الدين. وبفهم الدين والواقع يتحقق التجديد بإيصال حكم الله لكل واقعة في كل مكان وزمان.

٣ - التزام التجديد ببيان حقيقة الإسلام، وإظهار حكمه المستند لنصوصه وأدلته وقواعده في كل جانب من جوانب التجديد المطلوبة، إذ أن تأويل النصوص أو تعطيلها لاستيعاب مستجدات العصر باسم الإسلام ليست من التجديد في شيء وإن لبس لبوسه

وتزيا بزيه كما سيأتي.[1]

(الثانية): لمحة عن أهم السمات والأهداف للتجديد في الفقه الإسلامي.

التجديد في الفقه الإسلامي جزء من التجديد في الدين. ولأنه كذلك فمعاني التجديد المتقدمة شاملة لمعنى التجديد في الفقه.

ويؤكد ذلك اختلاف التعريفات الواردة في تجديد الفقه، مما يجعل الاختلاف السابق مهيمناً على النظرة التجديدية للفقه:

فالتجديد عند البعض يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحديات التي يفرضها الواقع والتاريخ في زمان ومكان معينين في الجماعة الإسلامية، وأن تكون هذه الاستجابة مما يحفظ مصالح الإسلام والمسلمين.[2]

والاستجابة للتحديات هنا لاتعني - بالضرورة - استيعابها بالاستسلام لها، بل تعني فرض الحكم المناسب لمصلحة الجماعة

---

(١) يراجع في شروط التجديد« منهج تجديد الفكر الإسلامي» للدكتور عبدالله التركي، و«منهج التجديد في الفكر الإسلامي» للدكتور فاروق النبهان، والبحثان منشوران ضمن كتاب «تجديد الفكر الإسلامي» لمجموعة باحثين. الأول من ص١٧ فما بعدها. والثاني من ص٤٩ فما بعدها.
كما يراجع في الشروط«التجديد في الإسلام»- المنتدى الإسلامي- ج١ ص٥١ فما بعدها.

(٢) «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» مجموعة باحثين ص٤٨ من بحث لطارق البشري بعنوان: "ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي."

المسلمة ومصلحة دينها.[١]

وقد يكون الحكم ميسراً، وقد يكون فيه المزيد من الضبط والتضييق إذا تطلبت مصلحة الأمة ذلك.

أما ما يتعلق بالتراث الفقهي ـ في هذا التجديد ـ فالعودة إليه لا تعني المحافظة على ماتحدر إلينا من اجتهادات السلف، وإنما تعني الاستخلاص المباشر للثوابت ذات الوضع الإلهي من أحكام الشريعة، مع الاستفادة في ذلك بكل آراء السلف وماتركوا لنا.[٢]

وهذا الاتجاه التجديدي في الفقه يتبناه التيار العقلاني أو تيار الاستنارة ـ كما يحلو للبعض أن يسميه ـ مع تفاوت في التعويل على التراث الفقهي.

وقد تقدم تعريفهم لتجديد الدين بأنه إحلال أحكام جديدة محل أحكام تجاوزها الواقع الذي تغير، والعرف الذي تطور، والعادة التي تبدلت، مع مراعاة اتساق هذه الأحكام مع مقاصد الأصول، وغايات القواعد الثابتة.

ونحن إذ نفهم مما تقدم استيعاب الفقه لكل الوقائع المستجدة إلا أن كيفية استنباط الأحكام الفقهية تظل محل نظر وخلاف؛ إذ ينبني التغيير في الأحكام ـ لدى هذا الاتجاه ـ على المصالح والأعراف والعادات، وهي أمور تحتاج لكثير من الضبط والتحديد ليعرف متى وكيف يتم الاستنباط على وفقها.

---

(١) المرجع السابق ص٤٩.

(٢) المرجع السابق ص٤٩.

وسيرد في البحث مناقشات مستفيضة حول هذا الأمر.

ونرى في الوقت نفسه دراسات تنادي بالتجديد الفقهي الملتزم بالمنهج الشرعي في الاجتهاد، وهو المنهج المستند لطريقة السلف الصالح في تعاطيهم مع المستجدات التي تتطلب أحكاماً فقهية جديدة، باتباع الأصول والقواعد الأساسية الثابتة التي التزموا بها في اجتهاداتهم.

وهذه الدراسات ترى أن التجديد مرادف للتأصيل، وهو يعني العودة للأصول الإسلامية.

فالتجديد هنا هو التجديد الذي «يثبت الإسلام بعقيدته وأصوله وثوابته، ولا يؤول النصوص تأويلاً مخلاً، ولا يعطل أحكاماً منزلة، وإنما يعيد إلى الإسلام صفاءه وحيويته وقابليته لمواجهة مشكلات الحياة الإنسانية. فهذا الاتجاه يتبع منهج الصحابة رضي الله عنهم والسلف الصالح والأئمة الكبار في التعامل مع الاجتهاد والتجديد.»[1]

وقد سبقت الإشارة إلى ملامح التجديد الفقهي لدى الاتجاه الواقعي الذي يرى أن التجديد يقتضي جملة أمور أهمها: الاحتفاظ بجوهر القديم، وترميم مابلي منه، وإدخال التحسينات عليه.

وبناءً على ماتقدم، وانطلاقاً من الواقع المتغير والسريع فلا بد من تجديد الفقه تجديداً يستند إلى المقتضيات السابقة وحال الواقع المشار إليه.

---

(١) «أولويات أمام الاجتهاد والتجديد» منير شفيق. بحث منشور ضمن كتاب «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» لمجموعة باحثين ص٦٢.

وتجديد الفقه ـ المبني على ماسبق ـ له طرائق شتى؛ إذ يتعلق التجديد بالشكل تارة وبالمضمون أخرى، وأهم ملامح التجديد عندهم مايلي:

أولاً: تنظير الفقه الإسلامي بصياغة أحكامه وفروعه في نظريات كلية عامة.

ثانياً: الدراسات المقارنة وهي دراسات تتشعب إلى شعبتين:

إحداهما: دراسة مقارنة داخل الفقه الإسلامي نفسه.

والثانية: دراسة الفقه مقارناً بالقوانين الوضعية.

ثالثاً: فتح باب الاجتهاد.

رابعاً: تقنين الفقه.

خامساً: إخراج الفقه في صورة موسوعة معرفية مكتوبة بلغة العصر.

سادساً: إعادة طباعة الكتب الفقهية الهامة وتخريجها تخريجاً علمياً حديثاً.

سابعاً: نشر المخطوطات الفقهية.(١)

وهذا التجديد قد لايكون ـ بالضرورة ـ مطلب كل أفراد الاتجاه، ولكنه مطلب لأبرز روادهم.

---

(١) «الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد.» د. يوسف القرضاوي ص٢٨ فما بعدها.

ويتفق أصحاب الاتجاه الواقعي في مراعاة الواقع بدرجة قد تعلو به عن مرتبته المعتبرة شرعاً في بعض مجالات التجديد الفقهي والأصولي ـ كما سيأتي ـ وخاصة عند تناول جوانب الاجتهاد، ومراعاة المصالح المفروضة من واقع الناس.

أما الاتجاه العصراني فالتجديد فيه خليط بين تجديد يهدف للتغريب وينادي به، أي إقصاء الإسلام بسحبه شيئاً فشيئاً من ميدان الحياة بطرق شتى، بالتنكر لأحكامه وتشريعاته، واستيعاب الواقع الغربي بإفرازاته ضمن منظومة التشريع الإسلامي، وإسباغ الصفة الإسلامية عليه بقبوله، ومعالجة الأحكام الإسلامية في العقائد والعبادات بالتحليل والتأويل والتعطيل(١) وبين تجديد لاينادي بالتغريب ـ في مقولاته ـ بل يرفع شعارات التأصيل في الوقت الذي يفضي برنامجه إلى التغريب باعتماده منهجاً للتجديد يقوم على التأويل المخل، والتعطيل للنصوص التي لاتنسجم مع منطق العصر ـ حسب فهم الاتجاه ـ وإعطائه للشريعة دوراً ثانوياً بعد ضرورات العصر ومتطلباته.

وسيأتي تفصيل ذلك في الباب الرابع من البحث.

تقنين الفقه الإسلامي:

يذهب بعض الباحثين إلى أن ابن المقفع هو صاحب فكرة حمل الإمام الناس على رأي واحد في القضاء، وقد كتب بذلك كتاباً إلى

---

(١) «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» ص٦١ من بحث للأستاذ منير شفيق بعنوان: «أولويات أمام الاجتهاد والتجديد».

الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، تضمن الدعوة إلى وضع تنظيم فقهي عام لكل الأمصار، يؤخذ من الكتاب والسنة، وعند عدم النص يؤخذ برأي فقهي موحد... وقد عمد أبو جعفر المنصور إلى تنفيذ هذه الفكرة، فطلب من الإمام مالك حمل الناس على مذهبه، فامتنع متعللاً بأن لكل قوم سلفاً وأئمة، وأن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم تفرقوا في البلدان، واتبعهم الناس، وأنه قد ترسخ في قلوب أهل كل بلد ما اعتقدوه وعملوا به، ورد العامة عن مثل هذا عسير....إلخ.

وقد رويت هذه الحادثة بروايات متعددة تنسب بعضها هذا الموقف إلى الإمام مالك مع المنصور، وروايات تفيد بوقوعها بين المهدي والإمام مالك، وأخرى تفيد وقوعها بين الرشيد والإمام مالك. وقد تكون وقائع متكررة بين الإمام مالك والخلفاء الثلاثة.[1]

وهناك من يرى أن ما اتجه إليه الخليفة منحرف عما قصد إليه ابن المقفع، الذي كان يريد جمع الناس على رأي واحد يختار من مجموعة الآراء الفقهية، بيد أن الخليفة رأى جمع الناس على رأي واحد من مذهب واحد.[2]

وفي القرن الحادي عشر الهجري وضعت لجنة من مشاهير علماء الهند بطلب من السلطان آنذاك[3] كتاباً جامعاً لظاهر روايات المذهب الحنفي المتفق عليها، سمي بالفتاوى الهندية، ولم يكن هذا الجمع على

---

(١) انظر: «التقنين والإلزام» للشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد ص١٣، و«الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره» للدكتور عباس حسني محمد ص٢٣٤.

(٢) «الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره» للدكتور عباس حسني محمد ص٢٣٥.

(٣) السلطان محمد عالمكير.

نمط التقنين، وإنما مجرد فروع فقيهية واقعية أو مفترضة، تذكر الآراء ثم تختار اللجنة الرأي الذي تراه الأصح، وهذه الفتاوى وإن كانت شبه رسمية إلا أنها لم تكن ملزمة للمفتين والقضاة.[١]

وفي أواخر القرن الثالث عشر الهجري وتحديداً من سنة ١٢٨٥هـ إلى سنة ١٢٩٣هـ اتجهت الدولة العثمانية إلى تنظيم وإخراج قانون للمعاملات المدنية من المذهب الحنفي، فصدرت بذلك مجلة الأحكام العدلية، التي تضمنت احكاماً شاملة لما يعالجه القانون المدني الوضعي وقانون المرافعات المدنية في التقنين الوضعي المعاصر.[٢]

ثم صدر أول قانون إسلامي يختص بالزواج والفرقة، مستمد من المذهب الحنفي وغيره.[٣]

ويورد البعض أن الخديوي إسماعيل - في مصر - رفض الأخذ بمجلة الأحكام العدلية، زاعماً أن كتب الفقه الإسلامي لايمكن تقنينها، وتطلع للأخذ بالقوانين الغربية، بناءً على ما أشار به عليه مستشاره الفرنسي.[٤]

في حين يرى البعض الآخر أن العمل بالقوانين الغربية في عهد الخديوي إسماعيل كان نتيجة لعدم تلبية علماء مصر لطلبه تقنين فقه

---

(١) الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره للدكتور عباس حسني محمد. ص٢٣٥- ٢٣٦.

(٢) المرجع السابق ص٢٣٦.

(٣) المرجع السابق ص٢٣٦.

(٤) المرجع السابق ص٢٣٧ و«التقنين والإلزام» للشيخ بكر عبدالله أبو زيد ص١٨.

المعاملات الإسلامي ليكون تشريعاً للدولة الحديثة، وهو رفض مبني على القول بعدم جواز ذلك الفعل. وكان هذا الجمود الفقهي ـ كما يراه صاحب الرواية ـ سبباً في العدول إلى القوانين الغربية.[1]

وعلى فرض صحة أي من الروايتين فإن النتيجة واحدة، وهي الأخذ بالقوانين الغربية، وإهمال أحكام الفقه الإسلامي.

ثم تفشى العمل بالقوانين الوضعية في أكثر بلاد العالم الإسلامي، وانجذب الناس لدراستها والعمل بها، مما أوجد ردة فعل قوية تنادي بتجديد الفقه الإسلامي، من خلال إبرازه في مواد وقوانين تنافس القوانين العالمية الحديثة أو تشابهها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن عامل التطور وملاحظة المتغيرات وظروف العصر والضرورة العلمية تتطلب تلك الصياغة، وذلك التجديد. كما أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لابد من اقترانها بخطوات عملية تيسر هذا التطبيق في العصر الحالي؛ والتقنين يعد أبرز هذه الخطوات لدى المنادين به.[2]

ويشترط المؤيدون للتقنين شروطاً عدة لإنجازه، ومن ذلك:

أولاً: احترام النصوص الثابتة في القرآن والسنة النبوية، قطعية كانت أم ظنية.

---

(١) «التراث في ضوء العقل» لمحمد عماره ص٦ و«العرب والتحدي» لمحمد عماره ص١٩٢.

(٢) « جهود تقنين الفقه الإسلامي» د. وهبه الزحيلي ص٦. «فقه الشورى» للدكتور توفيق الشاوي ص١٩٢، و«الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره» للدكتور عباس حسني محمد ص٢٣٨.

ثانياً: الإفادة من اجتهادات فقهاء الإسلام، ثم الاجتهاد فيما لم يبحث من قضايا متجددة.

ثالثاً: مراعاة ماتقتضيه المصلحة ضمن منظور إسلامي لاتصادم فيه بين المصلحة ومبادئ الشريعة وروحها العامة.[1]

ويضيف بعضهم:

١ - أن يكون إقراره بالشورى العلمية التي يشترك فيها من يتوفر لهم أكبر قدر من العلم والفقه.

٢ - أن يعد بمعرفة من له أهلية الاجتهاد فرداً أو جماعة.

٣ - أن يستمد من المصادر الشرعية عامة.

٤ - أن يكون عملاً علمياً بحتاً لايسد باب الاجتهاد والإفتاء، ولا يكون ملزماً إلا للهيئات القائمة على توحيد القضاء واستقرار أحكامه.[2]

وقد جرى خلاف حول جواز العمل بالتقنين وعدم الجواز، ليس هذا مجال ذكره؛ إذ المقصود بيان هذه النزعة التجديدية، وتاريخها، وأهدافها.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الخلاف في الحقيقة ليس بين الجواز أو عدم الجواز، إذ التقنين في حقيقته تأليف، وهو مصطلح لاغير، والخطأ فيه من جهة بعده عن مصطلحات الشريعة فقط.

أما مضمونه فالخلاف فيه ليس من جهة التقنين ذاته، بل من جهة الإلزام به جوازاً أو منعاً.[3]

---

(١) « جهود تقنين الفقه الإسلامي» د. وهبه الزحيلي ص٧.

(٢) «فقه الشورى» للدكتور توفيق الشاوي ١٩٦.

(٣) انظر: «التقنين والإلزام» للدكتور بكر عبدالله أبو زيد ص٧ .

(الثالثة): التجديد في أصول الفقه:

هناك اتفاق واضح على أهمية أصول الفقه وضرورته كمنهاجٍ لاستنباط أحكام الشريعة، وعلى أنه مطلوب في كل عصر، طالما أن الشريعة الإسلامية شريعة لكل الأزمان.

ذلك لأن الشريعة الإسلامية الشاملة لكل المستجدات والوقائع لايتأتى إيصال حكمها للواقعة إلا عبر الطرق الشرعية المقررة، والتي حواها أصول الفقه.

بيد أن النظرة إلى شمول الشريعة لكل المستجدات تختلف باختلاف وسيلة النظر، وموقف الناظر، والآفاق التي يتطلع إليها.

فهناك من يرى شمول الشريعة بنصوصها وأدلتها وقواعدها ومقاصدها، أي بهذا المجموع كله.

وهناك من يرى شمول الشريعة بالنظر العقلي الذي سيتولى تحقيق الصلة بين الشرع والواقع ـ إذ أوكلت إليه المهمة لرشده واكتماله ـ لتثبيت ما اتسق مع منطق العقل، وتأويل ما خالف ذلك أو تعطيله.

وهناك من يرى شمولها للمستجدات بمقاصدها وروحها العامة فقط، وهذه الروح وتلك المقاصد ستكون أساس الاستنباط وغاية التشريع، دون الجزئيات المختصة بزمنها ومكانها.

وهناك من يرى الشمول في تقبلها للواقع كما هو، طالما كان ذلك الواقع إفرازاً للعقل البشري ـ الذي بلغ كماله ووصل منزلته ـ وفرضاً من منطق العصر، وضرورة من ضروراته.

فالواقع دائماً له السلطة، والأحكام تبع له.

وهذه الرؤى التي تصب في اتجاهات فكرية متعددة، تنظر إلى

أصول الفقه نظرة منطلقة من نظرتها للشريعة ذاتها، وتريد أن تكون الأصول منهاجاً للتشريع يحقق لها ما تتطلع إليه.

وتلك النظرات تعد تجديدية عند أصحابها، مما يتطلب تجديداً لأصول الفقه، هذه الآلة الهامة لعملية التجديد بعامة، والمفتاح لحركة التجديد في الفقه بخاصة.

ودراسة الاتجاهات ومنطقها التجديدي ومنهجها المعتمد في تجديد أصول الفقه هو ميدان هذه الرسالة في أبوابها اللاحقة.

وما يحتاج إلى تنبيه هنا أن هذه الاتجاهات ـ التي هي ميدان البحث ـ لم تجعل هدفها أو غاية تجديدها التجديد في أصول الفقه، بل كان وسيلة للغاية المنشودة، التي تتمثل عند بعض الاتجاهات في تجديدالفقه الإسلامي، وتتخفى عند اتجاهات أخرى تحت غطاء تجديد الفكر الإسلامي، أو تجديد الدين، مع أن كيفية تجديد الفكر أو الدين تفضح المستتر وتكشف الخفي، كما ورد في المقدمة، وكما سيتبين في مكانها من البحث.

غير أن من اللازم بيان أن الاتجاهات التجديدية المعاصرة قد حاولت البحث عن أسس تاريخية تستند إليها في محاولاتها التجديدية ـ كما تقدم ـ لاكتساب المشروعية العلمية، والاتصاف بالموضوعية في الطرح والمعالجة.

وقد وجدت بعض الاتجاهات مستنداً تاريخياً حقيقياً، والبعض منها أوجد مستنده بالتزييف والتدليس.

فالتيار العقلاني ومثله العصراني يجدان في المذهب الاعتزالي مرجعية تاريخية، وهذا واقع ومفهوم. بيد أنهما يحاولان ـ ضمن مشروعهما ـ إضفاء العقلانية على منهج ابن حزم في دراساته الأصولية، وأنه أول من حاول إعادة بناء الأصول بتأسيسها على العقل

وحده؛ إذ جعل للعقل باباً مستقلاً في كتابه "الإحكام"....

وكذلك فإن القائلين باعتماد المصالح أو المقاصد أساساً للتشريع في منهجهم التجديدي، يستندون إلى آراء الطوفي في المصلحة وآراء الشاطبي وغيره في مقاصد الشريعة.

والأسئلة الواردة هنا هي هل كانت تلك الدراسات والآراء التاريخية- التي استندت إليها الاتجاهات التجديدية - تصلح محلاً للاستشهاد، أو أساساً للاعتماد؟ وهل تم نقلها والاستشهاد بها بموضوعية وعلمية متجردة، أو أنها بترت عن سياقها بتراً مخلاً، ثم وضعت في سياق جديد يوحي بدلالتها على معنى جديد يراد لها أن تساق إليه؟

هذه الأسئلة وغيرها أوجبت إفراد النماذج التاريخية ذات الأثر المعاصر في الدراسات الأصولية بباب مستقل، تعرضت فيه للآراء المنسوبة لأصحابها في سياقها الأصلي، مبيناً مراد أصحابها منها، وموافقتها أو مخالفتها لغيرها من الآراء السائدة آنذاك، موضحاً صحة الاستناد إليها من عدمه، وما ترتب على ذلك من آثار في الدراسات المعاصرة، فاشتمل الباب على جوانب التجديد في الدراسات الأصولية لدى ابن حزم والطوفي والشاطبي وأثر ذلك التجديد على الدراسات الأصولية المعاصرة.

ولم يتعرض البحث للدراسات الأصولية المعاصرة التي قام بها مختصون في هذا الفن، وإن بدا فيها نوع تجديد كإخراج المسائل التي لا

علاقة لها بالأصول في التأليف الجديد، أو محاولة تقنين أصول الفقه بعرض قواعده في مواد مشابهة لطريقة القانون في عرض مواده.

أو الدراسات التي تدعوا إلى إعادة النظر في المباحث الأصولية، وصياغتها صياغة تعطي لهذا العلم مكانته الحقيقية، وتجعل منه منهجاً عملياً تستنبط به الأحكام، لامجرد دراسات نظرية تقرأ للعلم بها ومعرفة أهميتها في تاريخ الفقه.

ذلك أن تلك الدراسات دراسات فردية لاتشكل اتجاهاً فكرياً معيناً، وأن كثيراً منها يمثل مطلباً داخل المنهج الأصولي نفسه، مع كون بعضها لايزال في دائرة التجربة والمحاولة المحتاجتين لدراسات تثري الاتجاه، وتعمق التجربة، وتتطلب النقد.

الباب الأول
محاولات التجديد في الدراسات الأصولية القديمة

وفيه الفصول الآتية:

الفصل الأول: جوانب التجديد في الدراسات الأصولية عند ابن حزم.

الفصل الثاني: رأي الطوفي في المصلحة.

الفصل الثالث: جوانب التجديد عند الإمام الشاطبي.

الفصل الأول
جوانب التجديد في الدراسات الأصولية عند ابن حزم

وفيه مباحث:

المبحث الأول: قوله بحجج العقول، ومناقشة ذلك.

المبحث الثاني: إنكاره للقياس، والرد عليه.

المبحث الثالث: التفريق بين العلة والسبب عند ابن حزم.

المبحث الرابع: توسيعه دائرة المباحات.

المبحث الخامس: طرق التعامل مع النص عند ابن حزم.

المبحث السادس: أثر رأي ابن حزم في الدراسات الأصولية المعاصرة.

المبحث الأول
القول بحجج العقول

أفرد ابن حزم الباب الثالث من الجزء الأول من كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» لحجج العقول، وسنستعرض بعضاً مما أورده في محاولة للوصول إلى مقصوده، ومناقشة ذلك في ضوء الأدلة والقواعد قال أبو محمد: قال قوم: لايعلم شيء إلا بالإلهام، وقال آخرون لا يُعلم شئٌ إلاّ بقول الإمام ، وقال آخرون لا يعلم شئ إلاّبالتقليد. واحتجوا في إبطال حجة العقل بأن قالوا: قد يرى الإنسان يعتقد شيئاً ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها.(١)

ثم يناقش ابن حزم من قال بالأقوال المتقدمة، ومن ذهب إليها، مضيفاً إلى ذلك مناقشته لمن قال لايدرك شيء إلا من طريق الخبر فيقول: " هذا تمويه فاسد ،ولا حجة لهم على مثبتي حجج العقول في رجوع من رجع عن مذهب كان يعتقده، ويناضل عنه لأننا لم نقل أن كل معتقد لمذهب ما فهو محق فيه، ولاقلنا أن كل ما استدل به مستدل ما على مذهبه فهو حق، ولو قلنا ذلك لفارقنا حكم العقول " (٢)

وابن حزم يبني مناقشته المتقدمة على أساسين:

الأول منهما: نفيه لما توهم المخالف من أن حجج العقول تتعارض وتتناقض بتعارض الأدلة وتناقضها؛ إذ لو كانت صادقة ـ أي حجج العقول ـ لما تعارضت ولا تناقضت، ظاناً أن من قال بحجج العقول يرى في كل دليل يعتقده صاحبه حجة عقل، فهو يؤكد هنا أنه لم يقل بذلك؛ إذ

---

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ج١/١٧ من المجلد الأول.

(٢) المرجع السابق نفسه١ /١٧.

لو قال به لخالف حكم العقل القاضي بأن من الأدلة ماهو حق وما هو باطل، ويوضح هذا الأساس الثاني للمناقشة.

الثاني: البيان أن الأستدلالات منها ماهو صحيح ومنها ماهو باطل، فالأول هو حجة العقل، والثاني غير ذلك. يقول أبو محمد في تقسيم الأدلة:«إن من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتباً ترتيباً قويماً..... وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب فاسد، وذلك إذا خولف به طريق الاستدلال الصحيح»[١] وفي كون الصحيح منها هو حجة العقل يقول: «...وإنما بيان ذلك أن ماكان من الدلائل صحيحاً مسبوراً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل، بل العقل يبطلها.»[٢]

وبناء على ماتقدم فالراجع من مذهب إلى مذهب ليس راجعاً من حجة عقل إلى أخرى، وإنما من دليل فاسد إلى صالح؛ إذ يستحيل أن يكون الدليلان أو المذهبان صحيحين معاً البتة؛ لأن الشيء لايكون حقاً وباطلاً في وقت واحد من وجه واحد،يقول ابن حزم:«فهذا الذي ظنوه من رجوع من كان على مذهب ما إلى مذهب آخر أن ذلك كله حجج عقل تفاسدت إنما هو خطأ صريح، فمن هنا دخلت عليهم الشبهة، وإنما بيان ذلك أن ماكان من الدلائل صحيحاً مسبوراً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل، بل العقل يبطلها، فسقط ماظنوا، والحمدلله رب العالمين».[٣]

وبعد أن ناقش ابن حزم المخالفين في القول المتقدم انتقل إلى توجيه الأسئلة لهم موضحاً ـ من خلالها ـ تهافت الأساس النظري لمذهب

---

(١) المرجع السابق ١/١٧.
(٢) المرجع السابق ١/١٩.
(٣) المرجع السابق١/١٩.

الخصم فيقول:

«ويقال لمن قال بالإلهام ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك...وأيضاً فإن الإلهام دعوى مجردة من الدليل، ولو اعطي كل امرئ بدعواه المعراة لما ثبت حق، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على مال، ولاانتصف من ظالم، ولاصحت ديانة أحد أبداً؛ لأنه لايعجزٌ أحد عن أن يقول: ألهمت أن دم فلان حلال، وأن ماله مباح لي أخذه...فلا بد من حاكم يميز الحق منها من الباطل وليس ذلك إلا العقل الذي لاتتعارض دلائله».[1] ثم انتقل لمناقشة من قال لايعلم شيء إلا عن طريق الإمام فيقول: «ويقال لمن قال بالإمام بأي شيء عرفت صحة قول الإمام؟ أببرهان أم بمعجزة، أم بالإلهام، أم بقوله مجرداً؟ فإن قال ببرهان كلف بأن يأتي به ولاسبيل له إليه، وإن قال بمعجزة ادعى البهتان لاسيما الآن وهم يقرون أنه قد خفي عنهم موضعه منذ مائة وسبعين عاماً، وإن قالوا بالإلهام سئلوا بما ذكرنا في إبطال الإلهام(يشير إلى ما تقدم) وإن قالوا بقوله مجرداً سئلوا عن الفرق بين قوله وقول خصومهم في إبطال مذاهبهم دون دليل، ولا سبيل إلى وجه خامس أصلاً».[2]

أما رده على من قال لايعلم شيئاً إلا بالتقليد فقد جاء فيه «ويقال لمن قال بالتقليد ما الفرق بينك وبين من قلد غير الذي قلدت أنت...فإن أخذ يستدل في فضل من قلده كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير التقليد»[3].

---

(١) المرجع السابق١/٢١.
(٢) المرجع السابق ١/٢١.
(٣) المرجع السابق ١/٢١.

وأما من قال بأنه لايعلم شيء إلا من طريق الخبر فقد ناقشه بقوله:«أخبرنا الخبر كله حق أم كله باطل، أم منه حق وباطل؟ فإن قال هو باطل كله كان قد أبطل ماذكر أنه لا يعلم شيء إلا به، وفي هذا إبطال قوله، وإبطال جميع العلم، وإن قال حق كله عورض بأخبار مبطلة لمذهبه فلزمه ترك مذهبه لذلك، أو اعتقاد الشيء وضده في وقت واحد وذلك مالا سبيل إليه، وكل مذهب أدى إلى المحال وإلى الباطل فهو باطل ضرورة، فلم يبق إلا أن من الخبر حقاً وباطلاً، فإذا كان كذلك بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه؛ إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل، فلا بد من دليل يفرق بينهما، وليس ذلك إلا لحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل»[1].

وبعد أن فرغ من المناقشة التفصيلية الموجهة لكل فريق على حده، وجه ابن حزم سؤاله الإجمالي المتجه للجميع فقال:«ثم يقال لجميعهم بأي شيء عرفتم صحة ماتدعون إليه وصحة التوحيد والنبوة ودينك الذي أنت عليه، أبعقل دلك على صحة كل ذلك أم بغير عقل؟ وبأي شيء عرفت فضل من قلدت أو صحة ما ادعيت أنك ألهمته؟...وبأي شيء عرفت صحة مابلغك من الأخبار؟...فإن قال: عرفت كل ذلك بلا عقل ولاعقل لي فقد كفينا مؤنته، وبلغنا من نفسه أكثر مما رغبنا منه....وإن قال لي عقل وبعقلي عرفت ماعرفت فقد أثبت حجة العقل وترك مذهبه الفاسد ضرورة»[2] يتضح مما تقدم حصر ابن حزم للمخالفين في حجية العقل في طوائف أربعة:

الأولى: القائلون بالإلهام. وقد أسقط قولهم بطريقتين: (الأول) منهما أن القائل بالإلهام لايستطيع أن يدفع قول آخر يقول بأنه ألهم

---

(١) المرجع السابق ١/٢٢.

(٢) المرجع السابق ١/٢٢.

بطلان قوله - أي قول مدعي الإلهام - إذ أن إبطال إلهام الآخر إبطال لإلهامه هو ضرورة. (الثاني) أن الإلهام لادليل عليه، وكل ما لادليل عليه باطل، وإلا ترتب على الأخذ به من المفاسد ماذكر.

الثانية: القائلون بالإمام، وأسقط قولهم بسؤالهم عن مستند قولهم، وإثباته لبطلان جميع ماقد يستندون إليه، إذ بين أن قولهم بحجية قول الإمام وصحته لايخرج في مستنده عن أمور أربعة:

(الأول) أن يكون مستنداً للبرهان، ولاسبيل للإتيان به من قبل المدعي.

(الثاني) أن تعرف صحة القول بالمعجزة. وهذا الادعاء بهتان،لاسيما وأن الإمام غائب منذ زمن.

(الثالث) أن يعرف صحة قول الإمام بمجرد الإلهام، ويرد عليه بأن الإلهام لادليل عليه كما تقدم، ثم إنه لايستطيع دفع قول من ادعى أنه ألهم بطلان قوله.

(الرابع) أن يعرف صحة قول إمامه بمجرد قوله. وهذا باطل؛ إذ يلزم منه قبول كل قول دون دليل؛ لأننا إن قبلنا الأول قبلنا الثاني، فأصبح محل الحكم حقاً وباطلاً من وجه واحد، وهو محال.

الثالثة: من قال بالتقليد. ورد عليه بأنه لافرق بينه وبين من قلد آخر، فإن استدل على فضل من قلده فقد قال بالدليل وسقط قوله بالتقليد.

الرابعة: من قال لايدرك شيء إلا من طريق الخبر. ورد عليه بأن الأخبار إما أن تكون حقاً كلها، فيلزم من ذلك أن يكون خبر الخصم ببطلان مذهب صاحب القول حقاً، فيكون الخبر حقاً من جهة صاحبه باطلاً من جهة الخصم، وهذا جمع بين المتناقضين وهو باطل. وإما أن تكون الأخبار باطلة كلها، فيلزم منه بطلان قول صاحب المذهب، فلم يبق

إلاّ أن يكون بعض الأخبار صحيحاً والبعض باطلاً، ولا سبيل إلى بيان ذلك إلا بدليل يفرق بينهما، وما ذاك إلاحجة العقل.

ثم يؤكد ابن حزم هذا الاستنتاج بسؤاله لجميع الطوائف المتقدمة عن صحة ما اعتقدوه وذهبوا إليه، أكان ذلك بعقل أم بدونه؟ فإن قالوا: بلاعقل. فقد اعترفوا بأنه لايؤخذ قولهم، وإن قالوا بعقل فقد أثبتوا حجية العقل.

وهكذا يصل ابن حزم إلى تقرير القول بحجية العقل من خلال مناقشته لأقوال المخالفين، وإيراده للاعتراضات عليها، وإلزامهم ـ جدلاً ـ بقبول قوله. قال ابن حزم: «فإذا قد بطلت كل طريق ادعاها خصومنا في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد، وثبت أن الخبر لايعلم صحته بنفسه، ولا يتميز حقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه، إلا بدليل من غيره، فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول»[١]

ولم يكتف ابن حزم بتقرير القول بحجج العقول من هذا الطريق المتقدم فقط بل ذهب إلى إقامة الدليل على ذلك ببداهة العقل والنقل فقال: «وإنّ صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة، وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة، ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، وأن الشيء لايكون قائماً قاعداً في حال واحدة... وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مُهلة ولازمان فلا وقت للاستدلال فيه، ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط. ثم من هذه المعرفة انتجنا جميع الدلائل».[٢] والنص المتقدم يقرر به ابن حزم صحة ما اوجبه العقل بالبداهة.

---

(١) المرجع السابق ١/٣١-٣٢.

(٢) المرجع السابق ١/٢٠.

أما الأدلة النقلية التي استدل بها ابن حزم على حجية العقل فهي جملة من الآيات الكريمة التي حث بعضها على الجدال والمناظرة من مثل قوله تعالى:﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾(١) وحث البعض الآخر على وجوب طلب الدليل والحجة كقوله تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ... ﴾ الآيات(٢) حيث أن الأمر للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يقول بهذا القول ليس شكا في صدق مايدعو إليه، ولكن قطعاً لحجة المخالف، وإعلاماً لنا أن من لم يأت بالحجة المؤيدة لقوله فليس صادقاً، بل هو متبع لهواه.(٣)

وبعد أن ساق ابن حزم جملة من الآيات المؤيدة لما ذهب إليه قال:«فقد جمعت هذه الآيات بين الجدال المذموم والجدال المحمود الواجب، فالواجب هو الذي يجادل متوليه في إظهار الحق..... وفي هذا بيان أن الحق في واحد، وأنه لاشيء إلا ما قامت عليه حجة العقل»(٤) ويثار هنا تساؤل كبير هو: طالما قرر ابن حزم القول بحجية العقل فإلى أي مدى يبلغ الاستدلال به، وما هي حدود مجاله؟ وهل يقدم على الخبر الوارد بإيجاب أو تحريم أو كراهة أو ندب أو تخيير فيكون حاكماً على الخبر مهيمناً على الحكم؟ أم أن له مجالاً لايتعداه، وسقفاً يتوقف دونه؟ لنقرأ مايقوله ابن حزم:«فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها، وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء

(١) سورة النحل: الآية ١٢٥.
(٢) سورة القصص: الآية ٤٩-٥٠.
(٣) ابن حزم: الإحكام١/٢٢-٢٦.
(٤) ابن حزم: الإحكام١/٢٧ المجلد الأول.

الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها. وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفاعيله الموجودة فيه، من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة... وقد بينا أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ماهي عليه فقط، من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ماهو في العالم موجود، مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط.

فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً، أو أن يكون التيس حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً، وصلاة المغرب ثلاثاً، أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق... فهذا لامجال للعقل فيه، ولا في إيجابه ولا في المنع منه»[١]. ويقول في مسألة«هل الأشياء في العقل قبل ورود الشرع على الحظر أم على الإباحة ـ في الباب السادس من الجزء الأول من الإحكام ـ:«وأما نحن فلسنا نقول إن في العقل إباحة شيء ولاحظره، وإنما فيه تمييز الموجودات على ماهي عليه، وفهم الخطاب فقط»[٢] إذن فالعقل لادخل له في الشرع بتحريم ولا بتحليل، وإنما بفهم الأحكام من خلال الخطاب، كما هو في الموجودات بتمييزها ومعرفة كيفيتها.

ما الجديد في قول ابن حزم؟

---

(١) المرجع السابق ١/٣٢،٣٣ المجلد الأول.

(٢) ابن حزم: الإحكام ١/٦٠ المجلد الأول.

بعد هذا العرض المفصل لرأي ابن حزم في حجية العقل سنحاول بيان الجديد في رأيه، إذ يذهب بعض المعاصرين إلى أن ابن حزم جدد في أصول الفقه بمحاولته تأسيس العلم على قواعد بعيداً عما وضعه الشافعي، وما سار عليه من أتى بعده، مؤكداً أنه إذا كان الشافعي قد حصر الأصول في أربعة: هي القرآن والسنة والإجماع والقياس، وهذا ماسينكب عليه الأصوليون من بعده، بتعميقه وتفريعه، من خلال آرائهم ومناقشاتهم حول طرق دلالة الألفاظ وأنواعها، وشروط الخبر وأنواعه، وحجية الإجماع وصوره، وأركان القياس وأشكاله، وإشكالية التعليل فيه... يأتي ابن حزم ليعود بعلم الأصول إلى نقطة الصفر، ليستأنف النظر لافيما قرره الشافعي، بل وفيما قرره شيوخ المذهب الظاهري. وهكذا ينطلق ابن حزم لامن تفضيل العمل بالحديث والأثر، ولا من إيثار الاعتماد على الرأي، ولا من الجمع بينهما بتقنين الرأي على أساس «لايقاس إلا على مثال سابق» بل ينطلق من إثبات حجج العقول.[1]

ونحن قبل النفي أو الإثبات لما ورد فيما تقدم نرى أنه لابد من بيان ظاهرية ابن حزم، والعلاقة بين مذهبه الظاهري وقوله بحجة العقل؛ إذ كيف يمكن لهذا الفقيه الظاهري ـ الذي يفترض فيه القول بحرفية النصوص ـ أن يعطي للعقل هذه المكانة؟

والجواب يتأتى لنا من خلال معرفتنا أولاً بمعنى الظاهرية عند ابن حزم، وثانياً بتعريفه للعقل، لنرى إمكان التوافق أو التضاد بينهما.

«أولاً» ظاهرية ابن حزم.. من خلال استعراض التاريخ العلمي لابن حزم يتبين لنا تدرج ابن حزم من المذهب المالكي السائد في بلاد الأندلس والمغرب إلى المذهب الشافعي، ثم انتهى به الأمر إلى المذهب

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي الدار البيضاء ص٥٢٩.

الظاهري[1]، وكانت الظاهرية تعني العمل بظاهر الكتاب والسنة مالم يدل دليل منهما أو من الإجماع على أنه يراد به غير الظاهر، فإن لم يوجد نص عمل بالإجماع، وينسب المذهب لداود الظاهري[2] الذي رفض القياس رفضاً باتاً، وقال إن في عمومات النصوص من الكتاب والسنة مايفي بكل جواب، وما لم نجد نصاً على حكمه فقد تجاوز الله عنه.[3]

أما عند ابن حزم فبالرغم من إفراده للباب الثاني عشر من الإحكام للحديث عن الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وكلام النبي ﷺ والأخذ بظاهرها، وحملها على الوجوب والفور، وبطلان قول من صرف شيئاً من ذلك إلى التأويل أو التراخي أو الندب أو الوقف بلا برهان ولادليل، أقول بالرغم من ذلك فلم يوافق ابن حزم داود الظاهري في كثير من المسائل، بل خالفه في مسائل أساسية مخالفة تؤكد أن إنتسابه للظاهرية انتساب منهجي لامذهبي[4]، وبأن لابن حزم نظراته الخاصة التي جعلت كثيرين يسمون اجتهاده الفقهي بالمذهب الحزمي أو الحزمية[5]، فقد ذهب البعض إلى أن دراسة ابن حزم للظاهرية كانت دراسة مستقلة، لشخصه أثر في تكوينها، ولم يكن كالمنتسبين إلى المذهب في الاتباع في الأصول والفروع، بل لابد من ملاحظة أن اختيار

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره ص٤٠ وانظر عبدالحليم عويس: ابن حزم الأندلسي ص٨٩ .

(٢) أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني المعروف بالظاهري ولد بالكوفة سنة٢٠٢هـ أخذ عن إسحق بن راهويه وأبي ثور وغيرهما، أسس المذهب الظاهري، ألف كثيراً من الكتب منها: إبطال التقليد، إبطال القياس، توفي عام٢٧٠هـ (الفتح المبين١/١٥٩).

(٣) الخضري: تاريخ التشريع ص٢٦٧وانظر عارف خليل: داود الظاهري ص١٣٢.

(٤) د. عبدالله الزايد: ابن حزم الأصولي ص٦٣٥.

(٥) عبدالحليم عويس: ابن حزم الأندلسي ص٨٩ .

ابن حـزم للمـذهب الظاهري لأنه ليس فـي هذا المذهب مـقلد لا في المذهب ولا في غيره، إنه مـذهب الكتاب والسـنة وإجمـاع الصحـابة ـ كمـا ينص أصـحابه على ذلك ـ وليس لأحـد فيـه أن يقلد أحـداً، وهذا مما لا شك فيـه يتـفق مع نزعـة ابن حـزم الذي رفض الطرق الفـقـهيـة الحائلة بينه وبين الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة[١].

فظاهريتـه إذن لـم تكن اتباعـاً لداود في منهـجـه وأصـولـه بالكليـة، وإنما هي توافق في الاتجـاه نحـو الآثار والنصـوص من الكتـاب والسنة وحدهـما؛ إذ يلاحظ فـيمـا دونه ابن حزم تتـبعـه الفقـه الذي أثر عن النبي صلى الله عليـه وسلم وعن الصحـابه والتابعين. وقـد استطاع أن يـخرج من خلال مـجمـوعتـه الفقهية بمنهـاج محـرر من المذاهب الأربعة يتـجه ـ كمـا تقدم ـ إلى الكتاب والسنة والاثار، ويعـيد كل الاستنتـاجات الفقهـية إليهـا ليحكم عليه بالظـاهرية عند البعض[٢]، في حين أن ظاهريته تتضـح من خـلال كيـفيـة استنتـاجه للأحكـام الشـرعـية من النص؛ إذ جـعل لذلك نظرية جـديدة ـ سـيـأتي ذكـرها لاحـقـاً ـ مـضـيـفـاً لذلك تفسـيـره لمعنى الظاهر كمصطلح يؤسس عليه الاستنتـاج، فلو كانت ظاهريته مبنية على مـجـرد إعادة كل الاسـتنتاجـات الفقـهيـة إلى الكتاب والسنة والآثار فـقط لكان مسلكاً صـائباً سـالماً من الانتقادات.

فـالظـاهر عند ابن حــزم هو النص يقـول أبـو مـحـمــد: " والنص هو اللفظ الـوارد في القـرآن والسنة المســتـدل به على حكم الأشــيــاء، وهو الظاهر نفسـه "[٣] أو هو ظاهر اللفظ من ناحـيـة اللغة، فـلايصـرف اللفظ عن معناه اللغوي إلا بنص آخر أو إجماع[٤].

وأيضـاً فالظاهر عند ابن حـزم يفـهم من سيـاق قوله: " وقـد علم كل

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم ص٣٠٢.
(٢) المرجع السابق ص٩٤.
(٣) ابن حزم: الإحكام ٤٨/١ من المجلد الأول.
(٤) انظر عارف خليل: الإمام داود الظاهري١٣١.

ذي عقل أن اللغات إنما رتبها اللهً عز وجل ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها قال تعالى:(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ...)الآية[١] واللسان هو اللغة بلاخلاف هاهنا، فإذا لم يكن الكلام مبيناً عن معانيه فأي شيء يفهمه هؤلاء المخذولون عن ربهم تعالى»[٢] وذلك في معرض رده على من ذهب إلى أن الألفاظ من الأوامر والأخبار لاتجري على ظواهرها.

فالظاهر إذن هو المعنى البين الواضح الذي يستنبطه العقل على البديهة بحكم منطوق اللغة، وهو الخروج عن الخفاء ـ أي التأويل ـ إلى المعنى الواضح البارز بذاته[٣] وذهب البعض إلى أن الظاهرية عند ابن حزم لاتعني التقيد بالنص في إصدار الأحكام الشرعية وحسب، كما هو الحال عند داود الظاهري، لكنها ظاهرية أخرى اكتسبت مسماها من وقوفها في مقابلة الباطن، حيث رفضته بقسميه: الصوفي، والشيعي. ومن رفضها للقياس كما مارسه الفقهاء، فهي ظاهرية باعتبار مارفضته، لا باعتبار تأسسها على الأخذ بظاهر النص.[٤]

وسواء أكان الظاهر بالمعنى الأول ـ البين الواضح ـ أم بالمعنى الثاني ـ مقابلة الباطن في التصوف والتشيع ـ فإن تميز ابن حزم في ظاهريته واضح في الأمرين لتظل ظاهريته منهجية لامذهبية ينتسب بها لغيره. فهو عندما حمل النصوص على ظاهرها قد وضع للتعامل مع النص نظرية جديدة تعتمد على جوانب ثلاثة:

الأول: التمسك بظاهر النص وتجنب كل تأويل يخرج به عن معناه

(١) سورة إبراهيم: آية٤.

(٢) ابن حزم: الإحكام ٣٦٩/٣ من المجلد الأول.

(٣) عارف خليل: الإمام داود الظاهري ص١٣١.

(٤) عبدالحليم عويس: ابن حزم الأندلسي ص٩١.

الموضوع له حقيقة أو مجازاً.

الثاني: استقراء المواضيع التي وردت فيها تلك اللفظة ليتضح المقصود منها.

الثالث: قوله بالدليل أو الاستنتاج.

وسيرد تفصيل وتوضيح هذه النظرية في المبحث الخامس من هذا الفصل. وعندما كان الظاهر في مقابلة الباطن كان قوله بحجة العقل أو حجج العقول هو عماد كلامه.

والذي نستنتجه مما تقدم في الحديث عن الظاهر أن ابن حزم يؤسس الظاهر على العقل؛ إذ يؤكد أن مهمة العقل هي فهم الخطاب في حدود نطاق اللغة كما تقدم، ويضع للنص نظرية اجتهد العقل في تكوينها وإبرازها في جوانبها الثلاثة المتقدمة. ثم إننا نرى ابن حزم يؤكد على حجية العقل في المعنى الثاني من معاني الظاهر، مفنداً لأقوال من قالوا بالإلهام أو بالإمام، لنصل في النهاية إلى التوافق بين تناول ابن حزم للظاهر في منهجه، وبين قوله بحجية العقل، وهو توافق يتأكد أيضاً من خلال استعراض تعريفه للعقل.

ثانياً: العقل عند ابن حزم.

يعرف ابن حزم العقل بأنه «استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز، لأنه ـ أي العقل ـ استعمال ماميز الإنسان فضله، فكل عاقل مميز، وليس كل مميز عاقلاً. وهو في اللغة المنع: تقول عقلت البعير أعقله عقلاً. وأهل الزمان يستعملونه فيما وافق أهواءهم في سيرتهم وزيهم، والحق هو في قول الله تعالى: (وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا

يَعْقِلُون)[1] يريد الذين يعصونه، وأما فقد التمييز فهو الجهل أو الجنون على حسب ماقابل اللفظ من ذلك».[2]

إذن فالعاقلون هم المطيعون، والعقل هو استعمال الطاعات والفضائل، وإذا جمعنا هذا المعنى إلى ماقرره ابن حزم سابقاً، عند حديثه عن مجال العقل ومهمته إذ قال«وقد بينا أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها... فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً...فهذا ما لا مجال للعقل فيه»[3] يتأكد لنا التوافق بين حمل ابن حزم للأوامر والنواهي على ظاهرها وبين قوله بحجج العقول، فالأوامر والنواهي محمولة على ظاهرها، وفي العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره ووجوب ترك التعدي إلى مايخاف العذاب على تعديه، والإقرار بأن الله تعالى يفعل مايشاء، ولو شاء أن يحرم ما أحل، أو يحل ماحرم لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضاً علينا الانقياد لكل ذلك ولامزيد.[4]وقد وردت عبارة توهم تقديم العقل وانفراده بالتحسين والتقبيح؛ إذ قال ابن حزم:«ولم ننكر أن الشريعة لاتحسن إلا ماحسنت العقول ولاتقبح إلا ماقبحت بل هو قولنا نفسه».[5]

---

(١) سورة يونس : الآية. ١٠٠.

(٢) ابن حزم: الإحكام١/٥٦.

(٣) المرجع السابق١/٣٢ـ ٣٣.

(٤) المرجع السابق١/٣٣.

(٥) ابن حزم: الإحكام١/٦٤ من المجلد الأول.

وابن حزم إذ يقرر ماتقدم يفسره بما يدفع اللبس، ويزيل الوهم، فيقول:«وإنما أنكرنا أن يكون العقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله، أو تحسينه أو تقبيحه، وأما إذا وردت الشريعة بالنهي عن شيء أو إباحته فواجب في العقول الانقياد لذلك، والانقياد لمنع ما أبيح أو إباحة ما منع إن جاء أمر بخلاف الأمر المتقدم».[١]

وهكذا نصل إلى إثبات مايريد ابن حزم قوله من خلال منهجه القائم على التوفيق بين الظاهرية والعقلية، إو بين ظاهر النص وحجة العقل، أو بين العقل والشرع. ولتوضيح ذلك نقول:

يؤكد ابن حزم على أن العقل طريق لتمييز الأشياء، ومعرفة كيفياتها وصفاتها التي هي عليها جارية على ماهي عليه فقط، من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، والإقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ويشرع مايشاء، وإذا تحقق إيمان المسلم بما تقدم فقد وجب عليه قبول شرع الله كما جاء، أخذاً بظاهر الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وكلام النبي صلى الله عليه وسلم، وحملاً لها على معانيها المتبادرة منها دون تأويل بلا برهان أو دليل، ويلزمه أن يخضع نفسه لهذا الشرع خضوعاً كاملاً، فمن تصرف في شرع الله بتأويل أو رد، أوشرع لنفسه مالم يأذن به الله بعد أن أوجب العقل بداهة أن ذلك لله وحده يفعل مايشاء ويختار فقد أبطل موجب العقل جملة.[٢] ومن خلال استعراض جملة النصوص

---

(١) المرجع السابق١/٦٤من المجلد الأول.

(٢) عبدالمجيد التركي: مناظرات في أصول الشريعة ـ ١٨٢وانظر الإحكام لابن حزم١/٣٢.

التي أوردها ابن حزم والدالة على أن صحة التوحيد، وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وصدقه في كل ماقال، وأن القرآن الذي أتى به هو عهد الله تعالى إلينا، كل هذا ثابت بمقدمات ترجع إلى بديهة العقل وأوائل الحس، وإذا ثبت لنا ذلك لزمنا الانقياد لما أمرنا بالانقياد له، والعمل بما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة. فبعد أن يعتمد ابن حزم على العقل في إثبات التوحيد وصدق النبوة يعتمد بعد ذلك على النص، يأخذ به بلفظه ومعناه، ولا يحاول التخلص من أحكامه لابتأويل ولابتعليل.[1] وبعبارة أخرى: يذهب ابن حزم إلى أن دور العقل إزاء موجودات العالم وظواهر الطبيعة هو كما يقول«معرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا كما أحكمه ربه تعالى، ولا زيادة فيه».[2]

فالعقل يعرف الموجود على ماهو موجود عليه، فيدرك الكيفية، ويميز الصفة، وليس له أن يوجب تغير الكيفية وتبدل الصفة، فيكون الإنسان بثلاثة أعين بدلاً من اثنتين..إلخ فإدراك الكيفية شيء وإيجاب الزيادة أو النقص شيء آخر، وهو أمام شرع الله كذلك، فهو يدرك الأوامر والنواهي، ويقر بأن الله تعالى يفعل مايشاء، وأن شرعه كامل منظم ليس لأحد أن ينقص منه أو يزيد عليه. فإدراك كيفية التشريع وصفته غير إيجاب العقل لتحريم أو تحليل. هذا هو دور العقل وذلك هو مجاله في منهج ابن حزم.[3]

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم١٩٤ـ ١٩٥.

(٢) ابن حزم: الإحكام١/٣٣.

(٣) الجابري: بنية العقل العربي ص٥٣٠.

فهل لهذا العقل ـ بالصفة المتقدمة ـ أن يكون أصلاً من أصول التشريع عنده؟ الجواب على هذا يتضح من خلال معرفة أدلة الاستنباط عنده، يقول ابن حزم:«بينا أقسام الأصول التي لايعرف شيء من الشرائع إلا منها، وأنها أربعة، وهي نص القرآن ونص كلام رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، الذي إنما هو عن الله تعالى، مما صح عنه عليه السلام من نقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منهما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً».(١)

فابن حزم ذكر هنا أصول الاستنباط، ومصادر الفقه الإسلامي عنده، وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع والدليل مؤكداً على أن القرآن الكريم هو مصدر هذه المصادر؛ إذ به ثبتت حجيّة السنة والإجماع، وأن هذه الأصول الثلاثة قد تجتمع، وإذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه، فكان ذلك كأنه وجه رابع، هذا الوجه هو الدليل.(٢)

فهل هذا الديل هو العقل، كما قرر ذلك بعض المتأخرين؟(٣)أو هو القياس، كما أورد ذلك الخطيب البغدادي(٤) عندما قال بأن تفريع

---

(١) ابن حزم: الإحكام١/٨٠.

(٢) ابن حزم: الإحكام١/٧٧.

(٣) الجابري: تكوين العقل العربي، ص٣٠٥.

(٤) هو الخطيب الحافظ الكبير محدث الشام والعراق أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. ولد سنة٣٩٢هـ ، برع في فنون الحديث. من مصنفاته: التاريخ وشرف أصحاب الحديث وغيرهما. توفي سنة٤٦٣هـ (طبقات الحفاظ٤٣٤).

الأحكام اضطر أهل الظاهر أن يثبتوا مانفوا ـ أي القياس ـ ويقرروا ما أبعدوا وسموه الدليل بدل أن يسموه القياس[1]؟

يؤكد ابن حزم أن الدليل ليس بالعقل ولا بالقياس، فالدليل عنده« غير خارج عن الأصول الثلاثة(الكتاب ـ السنة ـ الإجماع) وذلك نحو قوله عليه السلام:«**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**»[2]. فأنتج ذلك كل مسكر حرام، فهذا منصوص على معناه نصاً جلياً ضرورياً؛ لأن المسكر هو الخمر والخمر هي المسكر، والخمر حرام، فالمسكر الذي هو هي حرام»[3] فتحريم كل مسكر لم يثبت قياساً، بل تطبيقاً للنص(وسيأتي توضيحه في مبحث نفي القياس) كما أنه ليس قولاً بالعقل، كما ذهب إلى هذا بعض المتأخرين، يقول الجابري:«في نظر ابن حزم أن أصول التشريع هي الكتاب(طاعة الله) والسنة (طاعة الرسول) والإجماع (طاعة أولى الأمر الذين هم في نظره علماء الأمة)، أما الأصل الرابع أي العقل[يلاحظ أن ابن حز م لم يورد هذه الكلمة في النص المنقول عنه] الذي يتخذ هنا في الفقه اسم الدليل، فهو مأخوذ من الأصول الثلاثة الأولى، ومولد منها ولكن لا في صورة قياس، بل في صورة أخرى لاتعتمد العلة الفقهية، بل تستند إلى اعتبارات منطقية»[4] ترى ما هذه الاعتبارات المنطقية؟ أهي اشتمال المقدمات للنتائج؟ إن كان هذا

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٨٠.

(٢) رواه مسلم٣/١٥٨٧ـ كتاب الأشربة رقم٢٠٠٢ عن ابن عمر..

(٣) ابن حزم: الإحكام١/٧٧.

(٤) الجابري: تكوين العقل العربي ص٣٠٥.

المقصود، فلابأس إذن، إذ يؤكد ابن حزم ذلك بالمثال كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام؛إذ يلزم من المقدمتين نتيجة أن كل مسكر حرام. غير أن هذا الاعتبار المنطقي ـ مع عدم بعده عن ذهن ابن حزم ـ لم يكن هو المعول عليه في القول بالدليل، بل المعول عليه هو أن هذه النتيجة منصوص على معناها نصاً جلياً ضرورياً، من باب دلالة النص الكلي على جميع جزئياته[١]، فتسمية هذا بدليل العقل أو القياس المنطقي تحكم يراد به صرف الأمر لما يراد له. ومن خلال ماتقدم يتأكد لنا أن دور العقل عند ابن حزم هو إثبات صحة التوحيد، وصدق النبوة، وقبول ماجاء به محمد صلى الله عليه وسلم أولاً، ثم الالتزام بما جاء به عليه الصلاة والسلام من نص، وعدم التخلص من أحكامه بتأويل أو تعطيل، ويبقى دور العقل هنا أنه«مفهم عن الله تعالى مراده، ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري تعالى على ماهي عليه فقط».[٢]

نتائج القول بحجج العقول:

أولاً: نفي القياس. ترتب على ماتقدم أنه لا حاجة إلى القياس(كما سيأتي توضيحه في المبحث الثاني)، يقول ابن حزم:«ومانعلم في الأرض بعد السفسطائية أشد إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدّعون على العقل مالم يعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، ولا نص الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم على تحريمه، وهذا

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠١.

(٢) ابن حزم: الإحكام١/٧٨.

مالم يعرفه العقل، ولا أوجب العقل تحريم شيء ولاإيجابه إلابعد ورود النص. ولا خلاف في شيء من العقول: أنه لافرق بين الكبش والخنزير لولا أن الله حرم هذا وأحل هذا، فهم يبطلون حجج العقول جهاراً، ويضادون حكم العقل صراحاً.»[1]

فإذا كان العقل دليلاً للقائلين بحجية القياس فهو عند ابن حزم دليل على عدم الحجية طالما أنه(أي العقل) مدرك للكيفية، ومميز للصفة فقط، دون إيجاب زيادة أو نقص.

ثانياً: إبطال التقليد.

ومن لوازم القول بحجج العقول إبطال كل نظر إلى الشرع يعتمد الإلهام أو القول بالإمام(التقليد). وقد أفراد ابن حزم الباب السادس والثلاثين من الإحكام لإبطال التقليد كلازم من لوازم منهجه القائم على القول بحجية العقل، مع الأخذ بظاهر النص، موضحاً أن اعتقاد قول من قولين مما اختلف فيه أهل التمييز المتكلمون في أفانين العلوم لايخلوً من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقاداً مبنياً على برهان واضح صحيح، أو يكون اعتقاداً بلا برهان، فإن كان الأول فلا يخلو أيضاً من وجهين: إما أن يكون البرهان حقاً فيكون الاعتقاد حقاً، وإما أن يكون ظنه كذلك وهو في الحقيقة ليس ببرهان. ومن الأول نص القرآن، أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح من هذين الوجهين. ومن الثاني القياس، والأخذ بالمرسل. والاعتقاد المبني على غير برهان صحيح إما أن يبنى على

---

(١) ابن حزم: الإحكام ج٧ ص١٣٤١من المجلد الثاني.

الاستحسان، أو على قول من قال به غير النبي صلى الله عليه وسلم وهذا هو التقليد.[1]

وبعد أن فصل ابن حزم الطرق المنتجة للاعتقادات سواء منها الباطل أو الصحيح أخذ في ذم التقليد والتشنيع عليه، قال أبو محمد: «...فإنهم ماداموا آخذين بالقول لأن فلاناً قاله دون النبي صلى الله عليه وسلم، فهم عاصون لله تعالى، لأنهم اتبعوا من لم يأمرهم الله تعالى باتباعه».[2]

ثم استطرد في إيراد الأسئلة والاعتراضات على المخالف مؤكداً على أن المقلد الذي ليس له برهان على صدق قوله والذي يقدم قول إمامه على الآية والحديث الصحيح مرتكب كبيرة لا أعظم منها، داخل فيمن قال الله تعالى فيهم: (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)[3] وقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ).[4]

قال أبو محمد: «فمن اتخذ رجلاً إماماً يعرض عليه قول ربه تعالى وقول نبيه عليه السلام، فما وافق فيه قول ذلك الرجل قبله، وما خالفه ترك قول ربه تعالى وقول نبيه صلى الله عليه وسلم، وهو يقر أن هذا

---

(١) ابن حزم: الإحكام ١٠٢٦/٦ من المجلد الثاني.

(٢) ابن حزم: الإحكام ١٠٢٧/٦ من المجلد الثاني.

(٣) العنكبوت: الآية ٤١.

(٤) البقرة: الآية ١٧٠.

قول الله عز وجل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتزم قول إمامه فقد اتخذ دون الله تعالى ولياً، ودخل في جملة الآية(السابقة)».(١)

وقد تقرر فيما تقدم إبطال ابن حزم للتقليد جملة، وتبين أن المعول عليه هو البرهان الحق الصحيح في ذاته، والذي هو عند ابن حزم نص القرآن أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح مأخوذة من هذين الوجهين.(٢)

وأن كل قول لايسنده برهان صحيح فتقليده مردود وباطل، قال أبو محمد:«وإنما التقليد الذي نخالفهم فيه أَخْذُ قول رجل ممن دون النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمرنا ربنا باتباعه بلا دليل يصحح قوله، لكن لأن فلاناً قاله فقط، فهذا هو الذي يبطل.»(٣)

وليس مما تقدم ما أوجبه القرآن بنصه أو ظاهره، وقوله صلى الله عليه وسلم، وما أجمعت عليه الأمة، يقول ابن حزم:«وقد غلط قوم فسموا الأخذ بما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما اتفق عليه علماء الأمة تقليداً، وهذا هو فعل أهل السفسطة...فاعلم الآن أن قبول ماصح عن النبي صلى الله عليه وسلم وقبول ما اوجبه القرآن بنصه وظاهره، وقبول ما أجمعت عليه الأمة ليس تقليداً، ولايحل لأحد أن يسميه تقليداً،لأن ذلك تلبيس وإشكال، ومزج الحق بالباطل، لأن التقليد على الحقيقة إنما هو قبول ماقاله قائل دون النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) ابن حزم: الإحكام ٦/١٠٩٦.

(٢) ابن حزم: الإحكام٦/١٠٣٦.

(٣) ابن حزم: الإحكام ج٦ ص١٠٤٦.

بغير برهان.»[١] وإذا تقرر إبطال التقليد عند ابن حزم فهل يكون ذلك في حق العلماء وأصحاب النظر أم يشمل ذلك العامي أيضاً؟ نرى من خلال تتبع أدلة ابن حزم في إبطال التقليد واعتراضاته على أدلة المخالف ونقضه لها أن العامي ـ أيضاً ـ لايحق له التقليد، بل إن فرضه سؤال أهل الذكر، ليقف على حكم الله في مايسأل عنه من خلال الأدلة الصحيحة التي بينها له العالم، لامن خلال قول العالم نفسه. يقول ابن حزم في معرض رده على من قال بأن الفرض على العامي إذا نزلت به النازلة أن يسأل عن أفقه من في ناحيته، فإذا دل عليه سأله، فإذا أفتاه لزمه الأخذ به...:«يكفي من بطلان هذا القول أنها كلها قضايا مفتراة، ودعاوى بلا برهان أصلاً. فإن قالوا: قال الله تعالى:(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ)[٢] قلنا صدق الله تعالى، وكذب محرف قوله، أهل الذكر هم رواة السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم والعلماء بأحكام القرآن، برهان ذلك قوله تعالى(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)[٣] فصح أن الله تعالى إنما أمرنا بسؤالهم ليخبرونا بما عندهم من القرآن والسنن، لا لأن يشرعوا لنا من الدين مالم يأذن به الله تعالى، بآرائهم الفاسدة، وظنونهم الكاذبة».[٤]

---

(١) ابن حزم: الإحكام ج٦ ص١٠٨٩.

(٢) سورة الأنبياء:الآية ٧.

(٣) سورة الحجر:الآية ٩.

(٤) ابن حزم: الإحكام ج٦ ص١٠٩٢.

ويؤكد ذلك ماورد في المحلى، يقول:«ولا يحق لأحد أن يقلد أحداً لاحياً ولاميتاً وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته، فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين، ففرض عليه إن كان أجهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا دل عليه سأله فإذا أفتاه قال له: هكذا قال الله عز وجل ورسوله؟ فإن قال له: نعم أخذ بذلك وعمل به أبداً، وإن قال: هذا رأيي أو هذا قياس، أو هذا قول فلان وذكر له صاحباً أو تابعاً أو فقيهاً قديماً أو حديثاً أو سكت وانتهره أو قال له لاأدري، فلا يحل له أن يأخذ بقوله ولكنه يسأل غيره»[1] لكنه في منعه التقليد عن العامي يحدد الممنوع عنه بأمرين:أحدهما تقليد إمام بعينه بل عليه سؤال أعلم أهل موضعه، الثاني ألا يكون قبوله للفتوى من الأعلم قبولاً مطلقاً بل لابد أن تكون الفتوى مستندة للكتاب أو السنة أو إقرار من المفتي أن ذلك هو حكم الله.[2] يقول ابن حزم: قوله تعالى(لايكلف الله نفساً إلا وسعها) ...هذا نص جلي على أنه لايلزم أحداً من البحث على مانزل به من الديانة إلا بقدر ما يستطيع فقط، فعلى كل أحد حظه من الاجتهاد، ومقدار طاقته منه، فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال: نعم، أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هذا البحث، وإن قال له: لاأو قال له هذا قولي، أو قال له هذا قول مالك أو....أو انتهره أو سكت عنه فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه،

---

(١) راجع أبو زهرة: ابن حزم ص٣٠٧وانظر المحلى لابن حزم١/٦٦.

(٢) أبو زهرة: ابن حزم ص٣٠٧.

وفـرض عليه أن يسـأل غيره من العلماء وأن يطلبه حيث كان»[1].

وقول ابن حـزم هنا في تقليد العـامي غيره لايخـرج في الجملة عـما قرره جمهور الأصـوليين من جـهة أن التقليد في حقه مشروع؛ إذ لايسـعه إلا السـؤال عن دينه ومـا يعـرض له من مـسـائل، ولما لم يكن عـالماً هو بنفسـه وجب عليـه السـؤال، والسـؤال لايتـجـه إلا إلى عـالم، ومـعـرفـتـه بالعالم مـبنية على العلم أو الظن كـإخبار العـدل أن ذلك المسؤول من أهل العلم، أو باشـتـهـاره بالفتـيـا وأخذ الناس عنه. وإذ يوافق ابن حـزم غيـره فيما تقـدم إلا أنه يرفض المذهبيـة والتعـصب لـها بتأكـيده على منع تـقليد إمـام بعينه بل الـتقليـد للأعلم من أهل البلد، وهو ـ أيـضاً ـ يتـفق في هذه المسـألة مـع مـاقـرره أهل الأصـول مـن أن العـامي يسـأل مـن علم أو ظن أهليتـه للاجـتـهـاد بغض النظر عن المذهب، ويزيـد ابن حـزم باشـتـراطه للأعلم وعـدم قبول قـوله إلا إذا ذكر الدليل مـعه، أو قـوله إن هذا هو حكم الله. وفي اشتـراط سؤال الأعلم أو الأفـضـل خلاف طويل، الراجح فيه أن ذلك غـير واجب لوجـهين: أحدهمـا: إجمـاع الصـحـابة على أن للمسـتفـتي سؤال الفـاضل والمفضـول، والإجمـاع عملي حيث كان السـائل يسـأل من شاء منهـم دون نكير. الثانـي: أن معرفـة الأعلم تتعـذر على المقلد بل على بعض طلاب الـعلم، وتكليـف المقـلد العـامي بتـحـري الأعلم قـد يكون من التكليف بما لايطاق، أما اشتـراط ابن حزم على العامي أن يقول لمن سـأله: أهكذا أمـر الله ورسـوله؟ فـهي زيـادة لا أرى ترتب ثمـرة عـملية عليـهـا، فمعلوم أن المفتـي حين فتواه يبين حكم الشـرع حسب اجتـهاده، فالسؤال تحـصيل حـاصل. وظني أن ابن حـزم أراد بهـذه الزيادة اسـتـبـاق هـجـوم

---

(١) ابن حزم: الإحكام٦/١١٢٢.

الخصم بوضع الردود مسبقاً، فإن قيل له لم تمنع التقليد وتسمح للعامي بذلك؟ قال: اشترطت على العامي الاجتهاد بتكليفه بسؤال مفتيه عن قوله أهو أمر الله ورسوله أم لا؟ وذلك اجتهاد من العامي لمعرفة الدليل مباشرة دون واسطة.

والحقيقة أن ابن حزم ـ عملياً ـ يقول بتسويغ التقليد للعامي، بل لن يجد غير هذا القول.(١) ولقائل أن يقول: إذا كان ابن حزم يمنع التقليد والقول به فكيف به ينتسب للمذهب الظاهري ويقلد أصحاب المذهب، ويقول قولهم؟ والجواب أنّ اختيار المذهب الظاهري من قبل ابن حزم اختيار منهجي؛ أي لكون ذلك المذهب مانعاً للتقليد في المذهب وفي غيره. فالقائلون به يرونه مذهب الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وليس لأحد فيه أن يقلد أحداً، وهذا هو مايتماشى مع نزعة ابن حزم، الذي لايرى توسط الأشخاص بينه وبين الكتاب والسنة أخذاً واستنباطاً، بل يحلق بنفسه في سمائها دون حواجز أو عوائق، وأخذه بإجماع الصحابة ليس ابتعاداً عن هذين المصدرين أو رجوعاً عن منهجه المعلن، بل لأن إجماع الصحابة مستند إلى الكتاب أو السنة.(٢)

ويؤكد الشيخ محمد أبو زهرة أن أهل الظاهر لايعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب، بل قد رسموا منهجاً للاستدلال جوهره الاقتصار على النصوص، واستخراج الفقه من المصادر الثلاثة فقط: الكتاب والسنة

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي٤/٢٦١ فما بعدها، شرح مختصر الروضة للطوفي٣/٦٦٦ أبو زهرة: ابن حزم٣٠٨.

(٢) أبو زهرة: ابن حزم ص٣٠٢.

والإجماع، فهم بهذا يأخذون من المصادر مباشرة فلا يوجد فيهم تابع ولا متبوع، بل الكل يقتبس من معين واحد.[1]

مناقشة ابن حزم في حجج العقول: أفرد ابن حزم أكثر من ثلاثين صفحة من كتابه(الإحكام) لإثبات حجية العقل، وكلامه في معظم تلك الصفحات يتناول التأكيد على حجية العقل، موضحاً أن الحجية المقصودة تعني أمرين:

الأول: كون العقل مميزاً للأشياء المدركة بالحواس، وبالفهم، عارفاً لصفاتها التي هي جارية عليها، موضحاً لذلك بإيجاب حدوث العالم، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعته.[2]

الثاني: أن العقل مفهم عن الله تعالى مراده،[3] وفي العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره.[4] والعقل عندما يكون مميزاً للأشياء مدركاً لها لا يكون ـ عند ابن حزم ـ إلا في نطاق ماهي عليه في حقيقة الأمر، وكذلك فهمه لمراد الله تعالى وأوامره ـ من النصوص ـ لا بد أن يكون بحكم منطوق اللغة، هنا تبرز كيفية الأشياء، ومنطق اللغة، كضابطين للعقل،مهيمنين عليه، فهل يبقى للعقل من دور؟

نعم ـ يقول ابن حزم ـ فدوره في النصوص الفهم للمراد الذي

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠٩.

(٢) ابن حزم: الإحكام١/٣٢.

(٣) ابن حزم: الإحكام١/٧٨.

(٤) ابن حزم: الإحكام١/٣٣.

لايتبين بذاته، بل بإعمال العقل لمعرفة الخبر الصحيح من الكاذب، ثم فحص المعاني المتعددة التي قد يدل عليها اللفظ، لتحديد المطلوب. وقد اعتمد ابن حزم على حكم العقل في نقد الروايات الواردة في التوراة والإنجيل.[1]

إذن فظاهرية ابن حزم التي تنص على الوقوف على النصوص وعدم تجاوزها بتأويل أو تعطيل، تعطي للعقل مجالاً في النص، هو التمييز بين الأخبار أولاً لإثبات الصحيح منها، ثم تحديد المراد، أو فهم الأوامر والنواهي كما يقول ابن حزم، وهذا الفهم قد يعتمد على منطق اللغة(قواعدها) أو على وسائل أخرى، كمرجحات للمراد، كالقرائن التاريخية والواقعية..[2] ومع كثرة تناول العقل وحجيته فيما قال ابن حزم، وتعويل بعض المتأخرين على ذلك في تأكيد العقلانية كمنهج استنباطي ملائم للواقع ـ كما سيأتي ـ إلا أنني لم أجد ابن حزم يؤسس للعقلانية ويعتمدها كمنهج، بل اتضح من السياق المتقدم وقوفه عند ظاهر النص وعدم تجاوزه، كما يؤكد ابن حزم على ذلك كثيراً.

أما عقلانيته فقد برزت في تأكيد حجة العقل في مقابلة من لم يوظفه كمصدر من مصادر المعرفة (الشيعة القائلون بأن المعرفة عن طريق الإمام، والمتصوفة القائلون بالإلهام ومن قال بخبر الإمام من المقلدة) فاعتمد ابن حزم العقلانية لنقض ماتقدم من وسائل المعرفة ولكي يصل إلى مطلوبه، وهو العودة بالأخذ إلى الكتاب والسنة

---

(١) عبدالحليم عويس: ابن حزم الأندلسي١٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٧ـ١٦٨.

والإجماع والدليل العائد إلى الأصول الثلاثة كما تقدم، مقرراً حجية هذا المنهج بالعقل.

أما بعد أن يصل إلى تقرير هذه القاعدة فإنه يمنع العقل(الرأي) من التداخل مع النص، بل ويمنع الرأي فلا يحل لأحد الحكم به في الشرع كما يقول ابن حزم.

وقد أفرد الباب الخامس والثلاثين من كتاب الإحكام لإبطال الرأي[(١)] ومما أورد في ذلك قوله : " ويقال لمن قضى بالرأي في الدين فحلل به وحرم وأوجب، أخبرنا عنك في قولك بالرأي هذا حرام أو هذا واجب عمن تخبر بأنه حرم هذا أو أوجب هذا؟ أعنك أم عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم؟ فإن كنت تخبر بذلك عن الله تعالى أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم كنت كاذباً عليهما لأنك تقول عنهما مالم يقله الله تعالى ولانبيه عليه السلام. وإن كنت تقول ذلك عن نفسك فقد صرت محللاً ومحرماً وشارعاً وفي هذا مافيه نعوذ بالله منه "[(٢)].

ويرى ابن حزم أن الرأي لايمكن تجزئته إلى جزئين: جزء منهي عنه، وجزء سائغ، بل الرأي كله مذموم، وتقسيمه تخصيص بلا مخصص. يقول ابن حزم: " قال خصومنا إنما ذموا الرأي الذي يحكم به على غير أصل، وأما الذي حكموا به فهو الرأي المردود إلى مايشبهه من قرآن أو سنة فقلنا لهم: هذه دعوى منكم، فإن وجدتم عن أحد منهم تصحيحها فلكم مقال وإلا فقد كذبتم عليهم، فنظرنا فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأي مأخوذ عن شبه لما في

---

(١) ابن حزم: الإحكام جـ ٦ ص٩٩٢ ـ ١٠٢٦.

(٢) ابن حزم:الإحكام جـ ٦ ص١٠٣٤.

القرآن والسنة وبين غيره من الآراء إلا في رسالة مكذوبة عن عمر[1] ووجدنا قولهم في ذمهم الرأي جملة، وأنهم إنما حكموا به على ما قلنا "[2].

ونحن نعلم أن نصوص الشرع محدودة والوقائع والنوازل غير محدودة، فإذا سلمنا بذلك وسلمنا بأنه لابد لكل نازلة أو واقعة من حكم شرعي، فبأي طريقة يوصل ابن حزم الحكم إليها ـ في حال منع الرأي والقول بالأخذ بالنص الظاهر الصريح ـ عند تعذر الحصول على النص؟ والجواب أن ابن حزم يأخذ بدليل الاستصحاب، الذي هو عنده بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منهما على التغيير، وهو وإن كان يقيد الأصل بكونه مبنياً على النص، إلا أنه في حديثه عن الاستصحاب يقرر مايؤدي إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة، لكنها إباحة شرعية لاعقلية، كما سيأتي في مبحث توسعة دائرة المباحات.

فكل شيء يبقى على أصله من الإباحة حتى يرد الناقل، واعتبر ابن حزم البقاء على الأصل أهدى وأقرب إلى الدين من الاجتهاد بالرأي، إذا لم يسعفه النص الصريح وأمكن الحمل على أصل من الأصول المنصوص عليها، أو المقررة الثابتة بالإجماع.[3]

---

(١) رسالة عمر رضي الله عنه في القضاء إلى أبي موسى الأشعري. وقد تعقب الحافظ بن حجر في كتابه التلخيص كلام ابن حزم، وأكد أن اختلاف المخرج فيها مما يؤكد أصل الرسالة.(التلخيص الحبير٤/١٩٦) وقد قال عنها ابن القيم: هذا كتاب جليل، تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله، إعلام الموقعين١/٨٦.

(٢) ابن حزم: الإحكام جـ٦ ص١٠١٨،

(٣) أبو زهرة:الإمام ابن حزم ص٤١١ـ ٤٣٣،

والمتتبع لأقوال جمهور الأصوليين في الاستدلال بالرأي يلحظ إيرادهم لكثير من الأدلة المأثورة المؤكدة للأخذ بالرأي، وكذلك الأدلة المانعة منه، بل قد ورد ذم الرأي والأخذ به عن طائفة من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، وكذلك ورد أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أقر الرأي من بعض الصحابة، وورد عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ كذلك ذمّ الرأي، وعند التحقيق يتضح لنا أن الأمر والنهي لا يتواردان على محل واحد، بل لكل منهما جهته التي يتنزل عليها، فالرأي الذي أقره المصطفى صلى الله عليه وسلم ومن بعده كبار الصحابة هو الرأي المستمد من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، بالحمل عليهما قياساً أو تطبيقاً لقواعدهما العامة في حالة عدم النص.

أما المنهي عنه فالرأي المتجرد عن النص، المنبني على الهوى، وميل النفس والاستحسان العقلي، غير معتمد على نص بعينه، أو قاعدة شرعية مستندة إلى نص، وكذلك الرأي المصادم للنص الشرعي؛ إذ لارأي في موضع النص.[1]

وليس عدول ابن حزم إلى الاستصحاب عند عدم النص بأولى من إعمال الرأي حسب الشروط الشرعية المشار إليها سابقاً؛ ذلك أن المتماثلات تتفق في حكمها، فما لم ينص عليه منها يلحق بما نص عليه متى ما تحققت المماثلة في موجب الحكم، والعدول عن ذلك إلى الإباحة الأصلية، أو الأخذ بدليل الاستصحاب، تفريق بين المتماثلين ومصادمة لبداهة العقول التي يحتج بها ابن حزم ويجردها سيفاً صارماً في وجه المانعين لها، فضلاً عن كون ذلك ـ التفريق بين المتماثلين ـ مصادماً لنصوص شرعية تؤكد إلحاق النظير بنظيره والمثل بمثله على ما سنفصله في المبحث الثاني.

---

(١) المرجع السابق ص٤٣٠ فما بعدها.

المبحث الثاني

إنكاره للقياس والرد عليه

قبل الخوض في هذه المسألة لابد لنا من تعريف القياس وتحديد المراد بهذه اللفظة عند الأصوليين، ليتحدد مكان الاتفاق أو الاختلاف مع ابن حزم.

فالقياس في اللغة: التقدير. يقال: قاسه بغيره، وقاسه عليه يقيسه قيساً وقياساً واقتاسه قدره على مثاله.[1] كما يطلق على المساواة حسية كانت أو معنوية، فمن الأول قول القائل قست الغلاف بالكتاب إذا حاذيته وسويته به، ومن الثاني قولهم: فلان لايقاس بفلان، أي لايساويه. وقد يضاف إلى المعنيين المتقدمين معنى ثالث هو الجمع بين التقدير والمساواة إذا كان المقصود هو الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقب التقدير، ومثال ذلك قست كذا بكذا أي قدرته به فساواه.[2]

وهناك ألفاظ تتشابه أحياناً مع لفظة القياس فيظن أنها مترادفة، أو قد يحكم عليها بالتباين، والأمر ليس كما تقدم، بل هناك توضيح وتفصيل. يقول الغزالي أبو حامد: «اعلم أنه قد يطلق لفظ التفكر والتدبر والنظر والاعتبار والاجتهاد والاستنباط والقياس وربما تشتبه هذه الألفاظ فيظن أنها مترادفة وليس كذلك، وقد يظن أنها متباينة لاتداخل

---

(١) القاموس المحيط للفيروز أبادي ج٢ ص٢٤٤، ومختار الصحاح للرازي ص٥٥٥.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة، بيروت ج١ ص١٨٩/١٩٠.

فيها وليس ـ أيضاً ـ كذلك.

وأعم هذه الألفاظ التفكر ومعناه انتقال النفس من معلوم إلى معلوم،فلا معنى لأفكار النفس وحديثها إلا انتقالاتها من علم إلى علم. فإن كانت هذه الانتقالات المسماة تفكراً لأجل الوقوف على عاقبة أمر سمي تدبراً ؛ لأنه يلحظ دبر الأمر وعاقبته. وإن كان للتوصل به إلى علم أو غلبة ظن سمي نظراً، فالنظر هو الفكر الذي يطلب به العلم أو الظن، فإن عبر من المنظور فيه إلى غيره بالتنبه لمعنى يناسب المنظور فيه سمي اعتباراً؛ لأنه عبر منه إلى غيره.

فإن كان يفتقر إلى جهد وتحمل كد ومشقة في نظره سمي نظره اجتهاداً. فإن أفضى نظره ـ الذي هو لطلب العلمٍ والظن ـ إلى الوقوف على المطلوب سمي استنباطاً؛ لأنه أظهر مالم يكن ظاهراً، كما يظهر الماء من الأرض فسمي صاحبه مستنبطاً. فهذه أسامٍ تترادف على الفكر باختلاف اعتباراتها وباختلاف إضافاتها.

فمن نظر في نص ووقف على معنى معقول في النفس سمي فعله استنباطاً ولم يسم قياساً، فاسم الاستنباط أعم من القياس، فكان كل قياس استنباطاً وليس كل استنباط قياساً، فإن المعنى المستنبط من النص: إن كان قاصراً على النص غير متعد فهو استنباط، وقد يتفطن المتأمل من سياق الألفاظ لأمور ودقائق في النفس فيسمى ذلك استنباطاً وإن لم يكن قياساً، وإن كان المعنى المستنبط من النص أعم من النص حتى صار الحكم عاماً بعموم المعنى وانحذف خصوص النص سمي إلحاق غير المنصوص بالمنصوص ـ بواسطة المعنى المستنبط ـ

قياساً.»[١]

وأما القياس في الاصطلاح الشرعي فقيل هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما»[٢] وقيل هو حمل فرعٍ على أصل في حكم بجامع بينهما»[٣] وقيل«إثبات مثل الحكم في غير محله لمقتض مشترك»[٤] وقيل «تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره بجامع».[٥]

ومعاني ماتقدم من تعريفات متقاربة إن لم تكن متساوية عند التحقيق إذ ترجع إلى اعتبار الفرع بالأصل في حكمه.[٦]

أما ابن حزم فقد بدأ كلامه عن القياس بإبطال القياس في أحكام الدين. قال أبو محمد:«ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لاذكر لها في نص كلام الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أجمع الناس عليها. قالوا: فننظر إلى مايشبهها مما ذكر في القرآن أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنحكم فيما لانص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص والإجماع. فالقياس

(١) أساس القياس، الغزالي ص١٠٦، تحقيق د. فهد السدحان.

(٢) البرهان: إمام الحرمين جـ ٧٤٥/٢ تحقيق عبدالعظيم الديب.

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي٢١٩/٣.

(٤) المرجع السابق نفسه ص٢١٩.

(٥) المرجع السابق نفسه٢١٩.

(٦) روضة الناظر، ابن قدامة مع شرحها نزهة الخاطر جـ ٢ ص٢٢٧ فما بعدها. وكذلك شرح مختصر الروضة للطوفي٢٢٣/٣.

عندهم هو أن يحكم لما لانص فيه ولا إجماع بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم. هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس»،[1] ثم يؤكد ماذهب إليه أهل الظاهر من إبطال القول بالقياس فيقول:«وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة وقالوا لايجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صح عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم، أوبدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذي لايحتمل إلا وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بد، لا يجوز غير ذلك أصلاً وهذا هو قولنا الذي ندين الله به.»[2]

فابن حزم يعلن وبكل وضوح إبطال القول بالقياس في الدين، ويشير إلى السبب الرئيس الدافع إلى القول بهذا القول عندما بين أن الأحكام لاتثبت إلا بنص أو إجماع مع التأكيد على أن الإجماع بتوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما القياس فقد خرج عن النص وقابل التوقيف، وأصبح القول به تشريعاً في الدين بما لم يأذن به الله تعالى«وقد كان الدين والإسلام لاتحريم فيه ولاإيجاب ثم أنزل الله تعالى الشرائع فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهومباح مطلق حلال كما كان، هذا أمر معروف

---

(١) ابن حزم: الإحكام جـ٧ ص١٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، جـ٧ ص١٢٠٨/١٢٠٩.

ضرورة بفطرة العقول من كل أحد ، ففي ماذا يحتاج إلى القياس أو إلى الرأي؟ أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب مالا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهي عنه قد شرع في الدين مالم يأذن به الله تعالى، وقال مالا يحل القول به؟»[1] وقد ذكر أدلة كثيرة وحججاً متنوعة في معرض رده على القائلين بحجية القياس تؤول كلها إلى ما تقدم ذكره من أن الأحكام لاتثبت إلا بنص أو إجماع والقياس غير ذلك، مؤكدة أن القياس ـ عند ابن حزم ـ لايصح أن يكون دليلاً شرعياً ومنها:

أولاً: جملة من الآيات والأحاديث التي تدل على كمال الدين وشمول الكتاب لكل ما اختلف فيه وأنه لاشيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نص عليه، من مثل قوله تعالى (**مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**) الآية[2] وقوله(**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**)الآية[3] وقوله تعالى (**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**)[4]وقوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع« **اللهم هل بلغت اللهم فاشهد**».[5]

ثانياً: ماورد من الأمر بالحكم بما أنزل الله ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول، يقول تعالى(**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ**)الآية[6]

---

(١) الإحكام ج٨ ص ١٣٥١.
(٢) سورة الأنعام: الآية ٣٨.
(٣) سورة النحل:الآية ٨٩.
(٤) سورة المائدة: الآية ٣.
(٥) رواه البخاري١٩١/٢ ـ الحج ـ باب الخطبة أيام منى عن ابن عباس.
(٦) سورة المائدة: الآية ٤٩.

وقال عز وجل (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)الآية[1] وهذان دليلان على وجوب الاقتصار على النص الذي هو القرآن والسنة.

ثالثاً : الآثار الواردة عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في ذم الرأي والعمل به، والقياس إنما هو مندرج تحت الرأي، فيندرج تحت الذم والنهي، ومن تلك الآثار ماروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا.[2] وما روي عن علي أنه قال: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه.[3] وما روي عن ابن مسعود أنه قال: «إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرمه الله وحرمتم كثيراً مما حلله الله»، وقول ابن عباس:«إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه وقال لنبيه(لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ)الآية[4] ولم يقل بما رأيت»[5] وغير ذلك.

رابعاً : أن الأحكام الشرعية لا تتجاوز الأقسام الثلاثة: الواجب الحرام، المباح، ولا سبيل إلى قسم رابع، فأما المكروه والمندوب فيندرجان تحت المباح؛ لأن المكروه لا يأثم فاعله؛ إذ لو لحقه الإثم بالفعل لكان حراماً لا مكروهاً، وإنما يؤجر تاركه، وكذلك المندوب لا يأثم تاركه

---

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) إعلام الموقعين ابن القيم١/٥٥.

(٣) المرجع السابق ص٥٨.

(٤) سورة النساء: الآية ١٠٥.

(٥) الإحكام لابن حزم٨/١٣٥١ فما بعدها.

إذ لو لحقه الإثم بالترك لكان واجباً، وإنما يثاب فاعله. وهذه القسمة المتقدمة قد تناولتها النصوص، فقد قال الله عز وجل: «خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا»الآية[1] وقال سبحانه: (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ)الآية[2] فدل مجموع الآيتين على إباحة كل شيء في الأرض إلا ما نص على تحريمه. فحيث وجد النص الآمر كان ذلك للوجوب، وحيث وجد النص الناهي كان للتحريم، ومالم يرد نص فيه فذلك مباح، مع الإشارة إلى أن النص عند ابن حزم يعني القرآن والسنة وإجماع الأمة الذي هو في حقيقته راجع إلى النص كما يؤكد ذلك ابن حزم. وطالما كان الأمر كذلك فلا نازلة إلا وهي مندرجة تحت النص الموجب أو الحاظر أو المبيح ـ فلا موجب للقياس إذن.

خامساً: أن القياس لا يخرج عن كونه ظناً؛ إذ يُبنى على ظن المجتهد أن علة الحكم كذا، ثم ظنه ـ أيضاً ـ أن الفرع مساو للأصل في تلك العلة... وطالما هو كذلك ـ أي القياس ـ فلا يصح إشغالُ الذمة بالأحكام الناتجة عنه؛ إذ براءتها من التكاليف معلومة عملاً بموجب النفي الأصلي، فكيف يرفع المعلوم بالمظنون؟ فضلاً عن كون الظن منهي عن اتباعه في أكثر من آية كقوله تعالى(إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)[3] وقوله: (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)الآية.[4]

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١١٩.

(٣) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٤) سورة يونس:الآية٣٦. ويراجع في هذه الأدلة الخمسة المتقدمة الإحكام لابن حزم جـ٨ ص١٣٥١ إلى ص١٤٢٦، والبرهان لإمام الحرمين٢/٧٥٢ فما بعدها، وشرح مختصر الروضة للطوفي٣/٢٦٩ فما بعدها، وابن حزم للإمام أبو زهرة ص٤٥٣ فما بعدها، وأصول الفقه لمحمد شلبي جـ١ ص١٩٦.

سادساً: بناء القياس على العلة وابن حزم ينكر التعليل ـ حيث أفرد الباب التاسع والثلاثين من الإحكام لإبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين، وإذ بطل التعليل بطل القياس ضرورة. يقول ابن حزم:«وأما القول بالعلل التي يقول بها حذاق القياسيين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزاً إلا عليها، فباليقين ضرورة تعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه ولا أحد من التابعين ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك، وهذا أمر متيقن عندهم وعندنا، وما جاء قط في شيء من الروايات عن أحد من كل من ذكرنا أصلاً ـ لا في رواية ضعيفة ولا سقيمة ـ أن أحداً من تلك الأعصار علل حكماً بعلة مستخرجة يجعلها علامة للحكم، ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلة فيه، مما لم يأت في حكمه نص. وإذ لا يجوز القياس عند جمهور أصحاب القياس إلا على علة جامعة بين الأمرين، هي سبب الحكم وعلامته وإلا فالقياس باطل. ثم أيقنوا هم ونحن على أن ليس أحد من الصحابة ولا من تابعيهم ولا من تابعي تابعيهم نطق بهذا اللفظ، ولا نبه على هذا المعنى، ولا دل عليه ولا علمه، ولا عرفه، ولو عرفوه ما كتموه، فقد صح إجماعهم على إبطال القياس بلا شك».[1]

المناقشة:

قبل أن نبدأ في مناقشة الأسباب المتقدمة وما تلاها من أدلة وبراهين لابد من الإشارة إلى أنني لم أعمد إلى استيعاب جميع الحجج

(١) المرجع السابق (١٢٧١/٧).

التي أوردها ابن حزم لإبطال القياس ـ سواء منها ماكان مستقلاً أم ما ورد في ثنايا مناقشته لأدلة المثبتين لحجية القياس ـ وكان مرد ذلك لأمرين:

الأول: أن معظم الحجج التي اطلعت عليها ـ إن لم تكن جميعها ـ لا تخرج عن الأسباب الوارد ذكرها عند التحقيق، وما ذكرت من أدلة بعد ذلك إنما كان للتأكيد لا غير.

والثاني: ـ وهو الأهم ـ أن إنكار القياس من قبل ابن حزم لم يدرج في البحث لدراسته دراسة مستقلة تتناوله من جميع الأوجه، متعرضة لكل التفاصيل المكونة لدليل القياس ودورانه بين النافي والمثبت، مع توضيح أدلة كل فريق ومناقشتها والترجيح بينها، وذكر كل الفصول والمسائل الواردة في باب القياس؛ إذ يمثل هذا موضوعاً مستقلاً له ماهيته وحدوده. ولكن دراسة المسألة ههنا دراسة ضمن منظومة البحث وفكرته التي تناقش التجديد في الدراسات الأصولية لدى ابن حزم ومدى تأثر المتأخرين بذلك؛ إذ لاحظت جانباً من جوانب التجديد لدى ابن حزم في إنكاره للقياس، برز من خلال التأكيد على أن إنكاره للقياس نتيجة منطقية للقول بحجج العقول، ليستمر تفكيره الأصولي في مسار واحد دونما تعارض؛ للوصول إلى تقرير الطريقة المنتجة للأحكام الشرعية كما يرى ابن حزم، وكما سيأتي بيانه لاحقاً. ومع التأكيد على ماتقدم من كون الدراسة للقياس هنا دراسة تندرج في الإطار العام للبحث، إلا أن مناقشة ما ورد من أسباب وأدلة لإنكار القياس من قبل ابن حزم من الأهمية بمكان ليتضح الخطأ أو الصواب في ذلك قبل الانتقال إلى تقريرما يريد ابن حزم تقريره. فنقول:

أولاً: كون القياس رأياً محضاً يقابل النص.

أشار ابن حزم إلى إبطال القياس لكونه في مقابلة النص والإجماع المستند إلى النص، فالقول به قول بالرأي المحض.[1] وقد تعرض بعض الأصوليين لهذه الدعوى مفنداً لها مؤكداً على أن القياس حكم بالشرع لا بالرأي؛ إذ هو داخل تحت التوقيف لكنه نوع خاص من أنواع التوقيف. يقول أبو حامد الغزالي: «اعلم أن القول بالقياس في الشرع باطل إن كان القياس عبارة عن معنى يقابل التوقيف حتى يقال الشرع إما قياس أو توقيف حاش لله أن يكون كذلك، بل الشرع كله توقيف».[2]

أما كيف كان ذلك فاتضاح هذا من خلال مابينه الغزالي من أن لفظ القياس لفظ مشترك يطلق على معنيين: أحدهما: الرأي المقابل للتوقيف والآخر: مايراد به معنى آخر على وجه لايقابل التوقيف. فالأول باطل، والثاني لا يستطيع أحد إنكاره وهو القياس الشرعي الذي يلحق المسكوت عنه فيه(الفرع) بالمنطوق به (الأصل) في حكمه لاشتراكهما في العلة، وإثبات هذه العلة وإجراؤها في الفروع مستند إلى التوقيف، يقول أبو حامد الغزالي: «نحن لانلحق المسكوت عنه بالمنطوق به إلا بالتوقيف، ولا نثبت الحكم فيما سكت عنه الشارع، كما لانثبت الاسم في اللغة فيما سكت عنه الواضع، ولكن إذا عرفنا من الواضع أن تصريف مصدر الفعل: فعل يفعل فعلاً، فهو فاعل وذاك مفعول، والأمر افعل، والنهي لاتفعل، وقال حكمي في المصدر الواحد حكمي في

---

(١) الإحكام لابن حزم٧/١٢٠٨.

(٢) أساس القياس للغزالي ص٣٣.

المصادر كلها، فإذا قلنا في مصدر المنع: منع يمنع منعاً فهو مانع، وذاك ممنوع، والأمر امنع، والنهي لاتمنع وكنا لانسمع منه تصريف المنع ولكنا سمعناه أنه قال: «حكمي في المصدر الواحد حكمي في المصادر كلها إلا مانصصت فيه على الاستثناء، فليت شعري يكون هذا تصريفاً بالتوقيف من واضع اللغة أو بالرأي والقياس من عند أنفسنا، فلا يشك العاقل أنه توقيف محض. فكذلك إذا حكم الشارع بأحكام متفرقة في آحادٍ معينة، ثم قال: حكمي في الواحد حكمي في الجماعة ثم قال للأعرابي الذي قال: هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان: اعتق رقبة فجاءنا أعرابي آخر في ذلك اليوم فأوجبنا عليه الإعتاق، كان هذا حكماً بعموم قوله «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة».[1]

ثم يوضح الغزالي كيف أن الحكم يثبت في حق الأعرابي الأول بلفظة واحدة هي قوله:(اعتق) أما ثبوته في حق الثاني فبمجموع لفظين الأول قوله(اعتق) والثاني قوله «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»، فالحكم الثابت للأول تناول الثاني، وشرط ذلك اشتراكهما في العلة التي هي مناط الحكم، فمتى تم تحقيق المناط وتجريده عن كل وصف لا مدخل له في الاعتبار، وتقييده بكل وصف له دخل في الاعتبار أصبح هذا المناط قضية عامة تندرج الآحاد تحتها بحكم العموم، والتمسك بالعموم ليس بقياس ورأي.[2]

أما لماذا أطلق عليه لفظ القياس مع أنه توقيف أيضاً فذلك ـ كما

---

(١) الغزالي: أساس القياس، ص٤٥/٤٦.

(٢) المرجع السابق ص٥١/٥٢.

يوضح الغزالي ـ لكونه في الجانب الذي يعقل معناه من الأحكام الشرعية، التي تنقسم إلى تعبدات لايعقل معناها كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج، وإلى ما يعقل المقصود الشرعي فيها كصرف المال إلى الفقراء؛ إذ المقصود به إزالة فاقتهم، واستعمال الأحجار في الاستنجاء؛ إذ المقصود به تخفيف النجاسة وهذا توقيف، كما أن رمي الجمار في الحج توقيف. غير أن ما عقل معناه أطلق عليه قياساً لما انقدح فيه من المعنى المعقول وخصص الآخر بالتوقيف. والاسم في الوضع(عام) للجانبين. فالقياس إذن أحد نوعي التوقيف وليس مقابلاً له.(١)

ويقرر الشافعي ـ رحمه الله ـ أن القياس ليس خارجاً على حكم النص وإنما هو سائر على مقتضاه؛ إذ لا بد له من الرجوع إليه والاعتماد عليه، بل إن القياس أحد وجهي دلالة النص، فدلالة النصوص قسمان: ظاهرة، وخفية. فالظاهرة لاتحتاج إلا لمعرفة اللغة والسنة المبينة، وأما الخفية فتحتاج إلى استنباط وتأمل وتعرف على الأسباب المصاحبة للنص، وكل ذلك لايعرف إلا بالاجتهاد، والاجتهاد هو القياس عند الشافعي.(٢) وإن كان الاجتهاد أعم من القياس ـ على التحقيق ـ فقد يكون الاجتهاد بالنظر في الأدلة عمومها وخصوصها، ومطلقها ومقيدها، وثبوتها وانتفائها، وقد يكون بالقياس، وقد يكون بغير ذلك؛ إذ الاجتهاد عند الأصوليين عبارة عن بذل الوسع في طلب الحكم، وهذا أعم

---

(١) المرجع السابق ص١٠٤.

(٢) الرسالة: ص٤٧٧. وانظر: أبو زهرة: ابن حزم ص٤٦٢ فما بعدها.

من القياس، فكل قياس اجتهاد، وليس كل اجتهاد قياس.[1] ولعل الشافعي ـ رحمه الله ـ أراد التأكيد على أهمية القياس كما نبه على ذلك ـ أيضاً ـ إمام الحرمين بقوله: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الاجماع معدودة مأثورة فما ينقل منهما تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لانهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى، متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال».[2]

فالقياس عند إمام الحرمين مناط الاجتهاد وأصل الرأي، بل وأحق الأصول باعتناء الطالب، فهو إن لم يكن الاجتهاد كما قرر الشافعي فهو مناطه كما أكد الجويني، أو بعضه كما يذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين. وحاصل ذلك أن القياس ضرب من الاجتهاد المفضي إلى معرفة حكم الله في الواقعة، عن طريق النظر في الدلالة الخفية للنص، ومعرفة طرائقها ونتائجها، وتعميم تلك الدلالات على جميع ماتتناوله من حوادث ووقائع بعد استجلاء علل الأحكام، وتوفر الشروط، وانتفاء الموانع، وليس رأياً محضاً كما قال بذلك ابن حزم.

---

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة٣ـ ٢٢٤، وانظر: الصاعدي: موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي٢/٤٩٦.

(٢) الجويني: البرهان٢/٧٤٣.

ثانياً: مناقشة الأدلة.

وأولها: كمال الدين وشمولية الكتاب لكل ما اختلف فيه.

قال جمهور الأصوليين إن النصوص كاملة شاملة كل المعاني الشرعية، غير أنها تختلف من حيث الدلالة ـ كما أسلفنا ـ فما كانت دلالته صريحة فلا خلاف فيه، وإنما الخلاف في طريق العلم بالدلالة الخفية، التي لاتعرف إلا بالاستنباط ومنه القياس، فالقول به لا ينافي كمال الشريعة وشمولها.(١) وكذلك فبيان القرآن إجمالي لاتفصيلي، فكما أن السنة تبين القرآن الكريم فكذلك دليل القياس يبين المراد بالنص ويوسع دائرته.(٢)

جاء في مختصر الروضة: «..... وتقريره أن المراد بقوله عز وجل ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ و﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ من حيث الإجمال تمهيد طرق الاعتبار الكلية، والقياس من تلك الطرق، لأن الكتاب دل على الإجماع والسنة.... وإجماع الصحابة فمن بعدهم، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم دلا على القياس، وإنما قلنا ذلك للإجماع منا ومن الخصم على أن الكتاب لم يصرح فيه بأحكام جميع الجزئيات على جهة التفصيل والتعيين، فوجب حمل البيان الكلي فيه على ماذكرناه من تمهيد طرق الاعتبار الكلي، وإلا فأين في الكتاب مسألة الجد مع الأخوة، ومسألة العول، ومسألة الأكدرية، وغيرها من مسائل الفرائض،

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم آراؤه وفقهه ص٤٦٢ـ ٤٦٣.

(٢) انظر شلبي: أصول الفقه الإسلامي١ /١٩٦.

وأين فيه مسألة المبتوتة والمفوضة ونحوها، وفي جميع ذلك لله تعالى حكم شرعي، ثم إنكم أنتم قد حرمتم القياس ولا نص في الكتاب بتحريمه».[1] هذا إذا كان المقصود بالكتاب في قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ القرآن الكريم، أما إذا كان المقصود بالكتاب اللوح المحفوظ كما ورد في بعض كتب التفسير فلاحجة في ذلك أصلاً.

(والثاني) القول بورود الأمر بالحكم بما أنزل الله، ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول لا إلى الرأي والقياس. فحاصل الرد على هذا الدليل لايخرج عن الرد على الدليل الأول؛ إذ القياس حكم بما أنزل الله لكونه لم يخرج عن عمومات النصوص وكليات الشريعة.[2]

(والثالث) المتعلق بالآثار الواردة في ذم الرأي؛ فقد فند المحققون الاحتجاج بها، وردوا على ذلك بالاحتجاج بأحاديث وآثار تؤيد إعمال الرأي والأخذ به، ومنها إشارته صلى الله عليه وسلم إلى القياس في الأخبار عندما سئل عن قبلة الصائم فقال صلى الله عليه وسلم: «**أرأيت لو تمضمضت..**»[3] فكان هذا قياساً للقبلة على المضمضة، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لامرأة سألته عن حج كان على أمها وإمكان أدائه. فقال صلى الله عليه وسلم: «**أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته أقضوا الله فالله أحق بالوفاء**»[4] وقول ابن مسعود رضي الله عنه لبروع بنت واشق وكانت قد فوضت بضعها وقد ردد السائل

---

(١) شرح مختصر الروضة، للطوفي،٣/ ٢٧٠ـ ٢٧١.

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي٣/٢٧٣.

(٣) رواه أحمد ١/ ٢١ ورواه أبو داوود ٢/ ٧٧٩ ـ الصوم ـ رقم١٣٨٥ كلاهما عن عمر.

(٤) رواه البخاري في كتاب الحج رقم١٧٢٠ عن ابن عباس.

شهراً ثم قال: «إني أقول فيها برأيي فإن أصبت فمن الله تعالى، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان، أرى لها مثل مهر نسائها، لاوكس فيه ولا شطط».[1]

وللجمع بين هذه الأحاديث والآثار المؤيدة لإعمال الرأي، وبين الآثار الذامة له، قال جمهور الأصوليين: إن الآثار الناهية تحمل على الرأي المستند للهوى، المقابل للنص، أما الآثار المؤيدة فتحمل على ما إذا لم يكن هناك نص.

والآثار الذامة تؤيد هذا، فما روي عن عمر رضي الله عنه يؤكد التحذير من أصحاب الرأي الجاهلين بالنصوص، فهو يقول: «أعيتهم السنة أن يحفظوها» فغدا جهلهم أساساً للقول بالآراء الفاسدة المقابلة للنص والمؤسسة على الجهل، وهو مايشير إليه ابن مسعود أيضاً عندما قال: «ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون مالم يكن بما كان».[2] فالمذموم هو الرأي الباطل، المبني على اتباع الهوى وترك النصوص، أما القياس فهو حمل على النصوص وعمل بمقتضاها كما تقدم.[3]

(والرابع) المتعلق بتقسيم الأحكام إلى واجب ومحرم ومباح وكل هذه الأقسام مندرجة تحت النص فلاحاجة للقياس ....إلخ

---

(١) أورد الأثر إمام الحرمين في البرهان٢/٧٦٩ وأخرجه أبو داوود عن ابن مسعود في كتاب النكاح باب في من تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات١٠/٤٨٨.

(٢) انظر البرهان٢/٧٧١ وشرح مختصر الروضة للطوفي٣/٢٨٧، وأصول الفقه لشلبي١/١٩٧.

(٣) أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبدالله التركي٥٦٣.

واندراجها تحت النص كما بينا سابقاً يوضحه أن مايدخل تحت الأمر فهو واجب، وما دخل تحت النهي كان حراماً، وما بقي بعد ذلك دخل تحت عموم الآيات الدالة على الإباحة مثل قوله تعالى:﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[1]

وهذا يتفق وما يذهب إليه ابن حزم من جعل الاستصحاب أصلاً مستقلاً يجب الأخذ به، فكل دليل يبقى حكمه مالم يرد الناقل، وما ثبت أنه داخل تحت الإباحة الأصلية فيظل كذلك مالم يرد النص بتغييره، ولاعبرة بالقياس في إثبات أحكام مخالفة.[2]

ورأي جمهور الأصوليين أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فلا يصار إليه إلا بعد البحث والتحري عن الأدلة من كتاب أو سنة أو إجماع أو القياس عليها. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[3] :«إن التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقاً، وأدنى دليل يرجح عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة، ولايجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٢) انظر أبو زهرة: ابن حزم آراؤه وفقهه ص٤٦٤.

(٣) شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني ثم الدمشقي المولود في حران سنة٦٦١هـ. نشأ في بيت علم وزهد وورع، وبرع في علوم الدين واللغة والفلسفة والمنطق والفلك. وله المؤلفات الكثيرة في بيان السنة وهدم البدع. من مصنفاته: درء تعارض العقل والنقل، واقتضاء الصراط المستقيم، ومنهاج الاستقامة وغيرها، وجمعت جملة من مؤلفاته في مجموع الفتاوى. توفي محبوساً ظلماً في قلعة دمشق سنة٧٢٨هـ .

التام.»[١]

وقال بعض الأصوليين: «وهو آخر مدار الفتوى فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال.»[٢] وقال بعضهم: «ومن الاحتجاج بلا دليل العمل باستصحاب الحال»[٣] إلى غير ما تقدم من النصوص.

والمقام لايتسع هنا لذكر الخلاف في حجية الاستصحاب وأنواعه وذكر الأدلة والترجيح، غير أنه من المؤكد أن الاستصحاب حتى عند القائلين بحجيته لايكون دليلاً مستقلاً تثبت به الأحكام الجديدة للحوادث المستجدة، وإنما غايته الكشف عن بقاء الأحكام السابقة على ماهي عليه، متى ثبتت بأدلتها ولم يغلب على الظن ثبوت الدليل الناقل.[٤] وحيث كان القياس تعميماً للنص وعملاً بمقتضاه وتطبيقاً للقاعدة الكلية على أفرادها، كان الحكم الثابت به في محل ناقلاً للحكم الثابت بالبراءة الأصلية أو عموم الإباحة في المحل ذاته، فالأحكام الواجبة أو المحرمة المستنبطة عن طريق القياس لم تكن داخلة تحت المباح في تقسيم ابن حزم، وإنما هي داخلة تحت الواجب أو المحرم وإن لم ينص على حكمها

---

(١) الفتاوى:٢٣/١٥.

(٢) إرشاد الفحول٢٣٧.

(٣) انظر: المغني في أصول الفقه للخبازي ص٣٥٦ تحقيق د.محمد مظهر بقا.

(٤) أصول الفقه الإسلامي، شلبي١/٣٤٥.

بدلالة اللفظ الصريحة؛ لأن دخول الواقعة في التحريم أو الإيجاب كما يُعرف بدلالة اللفظ يعرف أيضاً بالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها.(١)

والخامس: كون القياس ظناً لاغير لايصح رفع براءة الذمة به. وأجيب عنه أن هذا مردود بما ذهب إليه أهل الظاهر أنفسهم من رفع البراءة الأصلية بخبر الواحد والشهادة وعموم اللفظ؛ لأن هذه تفيد الظن لاغير، فكذلك القياس. ثم إن العلم ليس مشروطاً في التكاليف العملية، بل حصول الظن فيه كاف ثبوتاً وزوالا.(٢)

والسادس: إنكاره للتعليل. أما إنكار ابن حزم للتعليل فهو معارض بما ثبت من تعليله صلى الله عليه وسلم لكثير من الأحكام، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الهرة:«**إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»(٣) ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم:«**إنما جعل الإذن من أجل البصر**»(٤) وقوله صلى الله عليه وسلم:«**إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء**

---

(١) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للدكتور/عبدالعزيز الربيعة ص١٤٣ . وأصول الفقه لأبي زهرة ص٢٢٦ .

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي٣/٢٧٣.

(٣) رواه مالك في الموطأ٢/٢٢ ـ كتاب الطهارة ـ رقم ١٣. ورواه أبو داوود ١/٦٠ كتاب الطهارة ـ رقم٧٥ كلاهما عن أبي قتادة.

(٤) رواه البخاري٨/٤٥ ـ كتاب الديات ـ باب من اطلع في بيت قوم، ورواه مسلم٣/٦٦٩٨ ـ الآداب رقم٢١٥٦ كلاهما عن سهل ابن سعد الساعدي.

حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لايدري أين باتت يده».[1] وقوله صلى الله عليه وسلم:«**كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر بالآخرة»،**[2] وقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر:«**أينقص الرطب إذا يبس» فقالوا: نعم، فقال:«فلا إذاً».**[3] وإذا لم يكن القصد من التعليل تعليق الحكم بالعلة، وإثباته في كل موضع وجدت فيه، لم يفد ذكر التعليل شيئاً وصار لغواً[4]، والشرع منزه عن ذلك.

وقد شنع بعض الأصوليين على من أنكر التعليل متهماً إياهم بإنكار النبوات؛ لأن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم.[5] والحاصل أن إنكار التعليل يعوزه الدليل القاطع، وما ذكر من أدلة لدى القائلين به لا يتشكل منه حجة قاطعة

---

(١) رواه الترمذي٢/٣٦ ـ كتاب الطهارة رقم ٢٤ ورواه مسلم١/٢٣٣ـ كتاب الطهارة رقم ٢٧٨ كلاهما عن أبي هريرة واللفظ للترمذي.

(٢) رواه مسلم٢/٦٧٢ـ الجنائز ـ رقم٩٧٧. ورواه أبو داوود٣/٥٥٨ ـ الجنائز ـ رقم٣٢٣٥ كلاهما عن بريدة .

(٣) رواه مالك في الموطأ٢/٦٢٤ـ البيوع ـ رقم٢٢. ورواه أبو داوود٣/٦٥٤ـ البيوع والإجارات ـ رقم٣٣٥٩ورواه الترمذي ٤/٥٢٨ـ البيوع ـ رقم١٢٢٥ كلهم عن سعد بن أبي وقاص. وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح، ويراجع فيما تقدم مختصر ابن الحاجب٢/٢٥١،فتح الغفار٣/١٠ وأصول مذهب الإمام أحمد للدكتور/عبدالله التركي ص٦٣٢وأدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للربيعة ص٩٤/٩٥.

(٤) التبصرة للشيرازي ص٤٣٧ تحقيق د.محمد حسن هيتو.

(٥) نهاية السول للأسنوي٤/٥٧«حاشية».

تنهض لرد أدلة المثبتين للتعليل. وطالما سلم القول بالتعليل من الهدم فيبقى القياس سليماً من إبطال الخصم المستند لإبطال التعليل.

وقد حاول ابن حزم الالتفاف على مسألة التعليل ـ عندما رأى النصوص المؤكدة لذلك ـ بإيجاد المخرج المناسب لمنهجه وقواعده بأن أقر بوجود السبب لبعض الأحكام، مؤكداً على أن السبب غير العلة، وأن الشرائع ليست كلها لأسباب، بل ليس منها شيء لسبب إلا ما نص الشارع على أنه لسبب. يقول:«ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نثبتها ونقول بها لكنا نقول: إنها لاتكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى أسباباً ولايحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسباباً له».[(١)]

والتفريق بين السبب والعلة، ومناقشة ذلك بالتفصيل، في المسألة التي تلي هذه المسألة مباشرة.وقد ادعى بعض المخالفين لأهل الظاهر أنهم قد اضطروا عملياً لإثبات مانفوه نظرياً؛ حيث أن تفريع الأحكام اضطرهم للقياس فعملوا به وسموه بغير اسمه فأطلقوا عليه الدليل، إلا أن ابن حزم لايوافقهم بل يرد هذا الادعاء بقوة من خلال التفصيل التالي:يقول ابن حزم:«ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ. ونحن إن شاء الله عز وجل نبين الدليل الذي نقول به، بياناً يرفع الإشكال جملة، فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص والإجماع.»[(٢)] ثم يوضح ابن حزم أن المأخوذ من الإجماع ينقسم أربعة أقسام كلها من أنواع الإجماع غير خارجة عنه،

---

(١) الإحكام ج٨/١٤٤٨.

(٢) الإحكام جـ٥ ص٨٨٢.

وهذه هي استصحاب الحال، وأقل ماقيل، وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا على حكم كل واحدة منها.

فأما استصحاب الحال: فدخوله تحت الإجماع قد تقدم توضيحه، بيد أني بعد استقراء مباحث الإجماع لدى ابن حزم لم أجد مبرراً لإدخال الاستصحاب تحت الإجماع، وكان الأولى إدخاله تحت النص؛ إذ يؤكد ابن حزم في مباحث الاستصحاب أنه بقاء الحكم الثابت بالنص، وعلى فرض أن ذلك الحكم ثابت بالإباحة الأصلية فإنها ـ عند ابن حزم ـ داخلة تحت النص أيضاً باعتبارها إباحة شرعية لدخولها تحت عموم الآيات والأحاديث الدالة على إباحة مالم ينص على تحريمه أو إيجابه.

وأما أقل ماقيل: فدخوله تحت الإجماع يتضح من كون القائل به لم يعتمد على نص قائم بذاته ولم يكن في المسألة إجماع؛ إذ هي مسألة خلاف، بل كان الإجماع ـ على رأي ابن حزم ـ على الأقل، فيؤخذ بأقل ما قيل. ومثال ذلك الخلاف على ميراث الجد، فقد اختلف في نصيبه غير أن القدر الأقل هو السدس، فلايصح بأي حال أن يعطى أقل من السدس، وكل قول يؤدي إلى ذلك فهو باطل؛ لأنه مخالف للإجماع.[١]

والإجماع على ترك قولةٍ ما: كأن يختلف الناس على أقوال ويجمعوا على ترك قول في الموضوع كترك القول بأقل من السدس للجد.[٢]

وأما الإجماع على أن حكم المسلمين سواء: فتوضيح ذلك أن

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠٨.

(٢) المرجع السابق نفسه ص٤٠٦.

الخطاب الموجه لبعض المسلمين فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين، وهذا مأخوذ من انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمدية، وعلى التسوية بين المسلمين في الأحكام التكليفية، فكان عموم الحكم مأخوذاً من الإجماع لا النص.(١)

والأقسام الأربعة المتقدمة أدلة معتمدة على الإجماع كما تم إيضاحه، وهي القسم الأول من قسمي الدليل. أما القسم الثاني فهو الدليل المأخوذ من النص، وابن حزم يقسمه أقساماً سبعة:

الأول: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في احداهما، كقوله عليه الصلاة والسلام«كل مسكر خمر وكل خمر حرام» النتيجة كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام. وهذا النوع قياس منطقي لاشك فيه، يعتمد على الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة تلزم عنهما لزوماً ضرورياً. فلصورة القياس قيل عن أهل الظاهر أنهم يأخذون بالقياس، وخاصة إذا كانت العلة منصوصة عليها كما في الحديث السابق، غير أن الصحيح هو ماصرح به ابن حزم هنا عندما قال: أن هذا واقع تحت النص غير خارج عنه،(٢) فهو تطبيق للنص الكلي الذي اشتمل على العلة على كل ما دخل في عمومه؛ إذ صرح بأن كل مايدخل في عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس.(٣)

والثاني: شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب وجود ماعلق بذلك

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم٥٠٤ .

(٢) الإحكام:٥ـ ٨٨٤ المجلد الثاني.

(٣) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠١.

الشرط مثل قوله تعالى: ﴿ إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾ الآية[١] فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له، وهذه أيضاً دلالة لفظية.

والثالث: لفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر، ومعنى ذلك أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لايمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ.[٢] مثل قوله تعالى ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴾[٣] فالكلام يتضمن ضرورة أن إبراهيم عليه السلام ليس بسفيه.

والرابع: أقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون هذا الشيء غير منصوص على حكمه، فيقال الشيء إما حرام أو واجب أو مباح، فإن نص على أنه واجب كان واجباً بالنص وتركه إثم، وإن نص على أنه حرام كان محرماً بالنص وفعله إثم، وحيث لم ينص على حكمه كان مباحاً جاز فعله وتركه، والحكم هنا بالدليل لأنه استصحاب الإباحة الأصلية الثابتة بالنص ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ ولم يثبت الحكم عن طريق القياس.[٤]

والخامس: قضايا متدرجة أي أن القضايا العليا فوق التالية لها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية كقولك: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان، وهذا في الحقيقة

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٣٨.

(٢) أبو زهرة: ابن حزم ٤٠١.

(٣) سورة التوبة : الآية ١١٤.

(٤) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠٢.

داخل في القسم الأول من الدليل؛ لأنه ذكر للمقدمتين، وترك للنتيجة التي تفهم ضمناً من القول.(١)

والسادس: القول بأن كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر، ويطلق على هذا النوع عكس القضايا، والقضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة.

والسابع: لفظ ينطوي فيه معانٍ جمة مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها....والمقصود بهذا مايدل عليه اللفظ بإشارته لا بعبارته.(٢)

وعند التحقيق يتضح أن الأقسام التي تقدم ذكرها كلها مفهومة من النص، وليست من القياس الشرعي المستند إلى التعليل، فصح أن قول ابن حزم إن الدليل غير القياس وليس ـ أيضاً ـ بخارج عن النص والإجماع. فيبقى منهج ابن حزم منسجماً مع ذاته وقواعده التي وضعها له. ويؤكد ذلك أن قوله بحجج العقول يلزم منه ـ وعلى منهج ابن حزم أيضاً ـ نفي القياس بصورته الشرعية، مع ماقد يتبادر إلى الذهن من أن ذلك تناقض في المنهج؛ إذ كيف يؤكد ابن حزم القول بحجج العقول ثم يسعى إلى تبني نفي القياس، والقياس في صورته دليل عقلي اعتمد الرأي والإجتهاد؟ وهذا الإشكال يزيله توضيح ابن حزم بقوله:«وما نعلم في الأرض ـ بعد السفسطائية ـ أشد إبطالاً

---

(١) المرجع السابق ص٤٠٢.

(٢) راجع في هذه الأقسام: الإحكام ج٥ ص٨٨٣ـ ٨٨٤من المجلد الثاني وأبو زهرة: ابن حزم ص٤٠٢ـ ٤٠٣.

لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدعون على العقل مالايعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، ولانص الله تعالى ولارسوله صلى الله عليه وسلم على تحريمه، وهذا مالايعرفه العقل، ولا أوجب العقل قط تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص، ولاخلاف في شيء من العقول أنه لافرق بين الكبش والخنزير لولا أن الله حرم هذا وأحل هذا، فهم يبطلون حجج العقول جهاراً، ويضادون حكم العقل صراحاً»(١)

فما دامت حجة العقل تعني أنه ـ أي العقل ـ يفهم خطاب الله للمكلف ويعرف الأشياء على ماهي عليه في حقيقتها، دون تدخل بإيجاب أو تحريم لما لم يرد فيه نص أو إجماع، فإن الحجية هذه تضاد كل دليل يثبت من خلاله حكم شرعي لايستند إلى نص أو إجماع، ومن ذلك القياس ـ في رأي ابن حزم ـ لأنه يثبت أحكاماً شرعية لاتستند إلى نص أو إجماع، فصادم حكم العقل القاضي بأن معرفة حكم الشرع مردها لخبر الشارع فقط، أو ما أجمع عليه علماء الأمة، وهو إجماع لابد من استناده إلى نص، وهذا هو ما يريد ابن حزم قوله فيما تقدم، ويؤكده بقوله: نحن المثبتون لحجج العقول على الحقيقة، وهم المبطلون لها حقاً، لأن العقل يشهد أنه لايحرم دون الله تعالى ولايوجب دون الله تعالى شريعة، وأنه إنما يفهم ماخاطب الله تعالى به حامله، ويعرف الأشياء على ماخلقها الله تعالى عليه فقط، وهم يحرمون بعقولهم ويشرعون الشرائع بعقولهم بغير نص من الله تعالى ولا من رسوله صلى الله عليه

---

(١) الإحكام: ج٧ ص١٣٤١ من المجلد الثاني.

وسلم ولا إجماع من الأمة، فهذا هو إبطال حجج العقول على الحقيقة».[1]

وكلام ابن حزم المتقدم فيه نظر، فنحن نتفق معه في أن العقل يشهد أنه لايحرم ولايحلل إلا الله وليس العقل؛ غير أن التحريم والتحليل الثابت عن طريق القياس الشرعي لايعد تجاوزاً للشرع وإثباتاً للحكم بطريق العقل، بل هو في حقيقته توسيع لدلالة النص، وتطبيق لقواعد الشرع الكلية على جميع أفرادها، وإلحاق للمثل بمثله وللنظير بنظيره، في صورة تؤكد شمولية الشريعة، وإثبات الأحكام لكل الحوادث والوقائع المستجدة. وشهادة العقل لكون القياس - بصورته وشروطه الشرعيه - دليلاً شرعياً آكد من الزعم بمضادة ذلك للعقل؛ إذ يشهد العقل أن الحكم الثابت لواقعة يثبت لواقعة أخرى تحقق فيها مناط الحكم، والتفريق بينهما - عند التحقيق - إنكار للعقل وإبطال له.

وقد بدا لابن حزم - رحمه الله - أن نفي القياس بالكلية مبطل لأحكام العقول فعمد إلى إثبات نوع من القياس يرفع عنه الاعتراض، في الوقت نفسه الذي يتماشى مع منطقه ومنهجه، فهو يقول إن القياس الباطل هو قياس الفقهاء الذين يقيسون نوعاً على نوع آخر كقياس الزيت على السمن أو البلوط على البر. أما الذي يصح فهو القول بأن كل ماكان تحت نوع واحد فحكمه مستوٍ، وسواء اشتبها أو لم يشتبها. ويؤكد ابن حزم: «أن حكمه صلى الله عليه وسلم في واحد من النوع حكم منه في

---

(١) الإحكام: ج٧ ص١٣٤٥ من المجلد الثاني.

جميع النوع. وأما القياس الذي ننكر فهو أن يحكم لنوع لانص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه، فالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر، وما أشبه هذا. فهذا هو الباطل الذي ننكره.»[1] أما مثال القياس الصحيح فهو«أنه إذا حكم النبي (عليه الصلاة والسلام) بتحريم البر بالبر متفاضلاً لزم ذلك في كل بر، ولم يجب فيما ليس ببر إلا بنص آخر، وإذا أمر بهرق السمن المائع الذي مات فيه الفأر، وجب ذلك في كل سمن مات فيه فأر، ولم يجب ذلك في غير السمن الذي مات فيه الفأر، وهذا هو الذي لاتعرف العقول غيره»[2]

والواضح أن قياس ابن حزم تحصيل حاصل؛ إذ أن تحريم البر بالبر متفاضلاً يشمل كل بر بالنص لابالقياس، وهذا هو الذي لاتعرف العقول غيره ـ على حد تعبير ابن حزم ـ فكيف يفهم ابن حزم أن تحريم البر بالبر متفاضلاً كان مقصوراً على ذلك البر الموجود في عهده صلى الله عليه وسلم، أو على بر معين في مكان معين، ليقيس عليه بقية أنواع البر الأخرى؟! أو ليس ذلك الفهم مصادماً لقوله ـ أي ابن حزم ـ بشمولية النصوص حتى أنه عداها لتشمل كل ماسبق النص مما كان داخلاً تحت الإباحة الأصلية! أما قياس الفقهاء فالمرجح أنه هو القياس الشرعي الصحيح، والله أعلم.

---

(١) الإحكام: ج٧ ص١٣٣٠ من المجلد الثاني.

(٢) الإحكام: ١٣٣٣/٧ المجلد الثاني.

المبحث الثالث

التفريق بين العلة والسبب

تبين لنا في المبحث السابق إنكار ابن حزم لتعليل الأحكام الشرعية، وهو نتيجة الاعتقاد بأن الله تعالى يفعل مايشاء لالعلة أصلاً بوجه من الوجوه، كما يقرر ابن حزم[1] دون تفريق بين تعليل أفعال الله عزوجل، وبين تعليل النصوص الشرعية وتبيين مقاصدها، وحيث اعترض على الظاهرية ومنهم ابن حزم بورود نصوص شرعية نص فيها على علة الحكم الشرعي، فقد رد ابن حزم ذلك بالتأكيد على أن ما ادعاه الأصوليون علة ماهو إلا سبب شرعي لاعلة. يقول ابن حزم: «فإذا نص الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمراً كذا لسبب كذا أو من أجل كذا، ولأنه كان كذا، أو لكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولاتوجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة».[2]

فلماذا إذن أنكر ابن حزم التعليل وأثبت القول بالأسباب؟ وما الفرق بين العلة والسبب عنده؟ وما هو رأي الأصوليين في هذا التفريق؟ هذا ما سيجيب عنه هذا المبحث:

---

(١) ابن حزم: الإحكام جـ٨ ص١٤٤٧ المجلد الثاني.

(٢) ابن حزم: الإحكام جـ٨ ص١٤٢٧ المجلد الثاني.

فأما إنكار ابن حزم للتعليل ـ وقد تقدم ـ فذاك لأن الله عز وجل ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾،[1] فلا يحل لنا ـ يقول ابن حزم ـ أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله لم كان هذا؟ فقد سقطت العلل البتة.

أما الأسباب فهي ساقطة في الجملة؛ إذ يثبت منها مانص على كونه سبباً فقط، مع أن إثبات السبب لا يؤدي إلى محظور اعتقادي كإثبات التعليل،[2] هذا المحظور يتجلى عند الحديث عن التفريق بين العلة والسبب.

الفرق بين العلة والسبب:

يقول ابن حزم: «العلة هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لاتفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد الذي لايوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده.

وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أن لاينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة»[3]

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

(٢) انظر ابن حزم: الإحكام جـ٨ ص١٤٥١ المجلد الثاني.

(٣) ابن حزم: الإحكام جـ٨ ص١٤٤٨ـ ١٤٤٩ من المجلد الثاني.

ومما تقدم يتضح أن العلة توجب المعلول إيجاباً ضرورياً في حين أن السبب قد يوجد معه المسبب وقد لايوجد، فهناك ضرورة، وهنا اختيار. فكان القول بالتعليل يؤدي إلى ما لايحل اعتقاده من أن الشرائع شرعها الله تعالى لعلل أوجبت عليه أن يشرعها، أو إلى الفرية على الله تعالى في الادعاء بوجود علل شرعية لم ينص عليها الشارع، ولا أذن بها. أما القول بالسبب فلا يؤدي إلى ذلك المحظور، أولاً: لكون الشارع نص على سببيته فانتفى الادعاء والافتراء، ثانياً: لوجود الاختيار في الفعل مع السبب حيث لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب بخلاف العلة الملزمة لوجود المعلول.(١)

ومع قول ابن حزم بالسبب فهو يؤكد: «أن الشرائع ليس فيها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل مايشاء: ولا نحرم ولا نحلل، ولانزيد ولا ننقص، ولانقول إلا ماقال ربنا عز وجل ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولانتعدى ما قالا، ولانترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذي لايحل لأحد خلافه، ولا اعتقاد سواه».(٢)

فلا سبب إلا مانص الشارع على سببيته فقط، وهو مع ذلك قاصر على محله ولا يتجاوزه إلى محل آخر.

وما تقدم هو مجمل رأي ابن حزم في التفريق بين العلة والسبب، وقبل مناقشته لابد من الوقوف على آراء الأصوليين حول السبب والعلة فنقول:

---

(١) انظر ابن حزم: الإحكام جـ٨ ص١٤٤٨ـ ١٤٥٣ من المجلد الثاني.

(٢) ابن حزم: الإحكام جـ٨ ص١٤٥١ من المجلد الثاني.

السبب والعلة عند الأصوليين:

يعرف الشاطبي السبب بأنه ما وضع شرعاً لحكم لحكمةٍ يقتضيها ذلك الحكم كالنصاب لوجوب الزكاة، والزوال لوجوب الصلاة، والسرقة لوجوب القطع، وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، كالمشقة علة لإباحة القصر والفطر في السفر، فالعلة بهذا الاعتبار هي المصلحة نفسها لا مظنتها.(١)

وفصل الطوفي القول في العلة مبيناً أنها جعلت لمعان ثلاثة:

أحدها: ما أوجب الحكم الشرعي، أي أن وجودها يلزم منه وجود الحكم لا محالة، وهذا هو المركب من مقتضي الحكم وشرطه ومحله وأهله، ومثال ذلك:

وجوب الصلاة: حكم شرعي، وعلته المركبة مما تقدم هي(مقتضي الحكم الذي هو أمر الشارع بالصلاة، وشرطه الذي هو أهلية المصلى لتوجه الخطاب إليه، ومحله الصلاة ذاتها، وأهله المصلي. فمتى اجتمعت هذه الأمور تحقق وجود الحكم الشرعي.

والثاني: مقتضي الحكم وإن تخلف عنه الحكم لفوات شرط أو وجود مانع كاليمين فهي المقتضي لوجوب الكفارة. بيد أن وجوب الكفارة متحقق بأمرين لابد من وجودهما: اليمين، والحنث فيها، ولما كان اليمين سبباً والحنث شرطاً أطلق على الأول: علة، وعلى الثاني:

---

(١) الشاطبي: الموافقات جـ١ ص٢٦٥.

الشرط. ومثله ملك النصاب علة لوجوب الزكاة؛ إذ أن ملك النصاب مقتضي الحكم، لكن تحقق الوجوب متوقف على أمرين: ملك النصاب، وتمام الحول. فلما انعقد سبب الوجوب بملك النصاب أطلق عليه علة وإن تخلف لفوات الشرط الذي هو تمام الحول. ومثال وجود المانع: القتل العمد العدوان علة القصاص، وقد يتخلف الحكم مع وجود المقتضي لوجود مانع كأن يكون القاتل أباً.

والثالث: حكمة الحكم كمشقة السفر للقصر والفطر.(١)

وأيضاً فقد أطلق السبب لمعان أربعة:

الأول: ما يقابل المباشرة، كحفر البئر مع التردية، والحفر سبب والتردية مباشرة ويطلق عليها علة.

الثاني: علة العلة، كالرمي كان سبباً للقتل؛ إذ هو علة الإصابة التي هي علة القتل.

الثالث: العلة بدون شرطها، كنصاب الزكاة دون تمام الحول.

الرابع: العلة الشرعية الكاملةوهي مامر معنا في معاني العلة تحت البند أولاً ، أي ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة، وهو المجموع المركب من المقتضي والشرط وانتفاء المانع ووجود المحل.

وقد اتضح من التقسيمات السابقة اشتراك العلة والسبب اشتراكاً

---

(١) يراجع فيما تقدم من هذه التقسيمات الثلاثة شرح مختصر الروضة للطوفي جـ١ ص ٤٢١ ـ ٤٢٣ وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٤٤٠ ـ ٤٥٠.

كاملاً في معنيين منها الأول الذي هو العلة الشرعية الكاملة(المجموع المركب) فتارة يطلق عليها سبب وتارة علة، والثاني: العلة بدون شرطها، فهي سبب تارة وعلة أخرى.

وهناك معنى ثالث اشترك العلة والسبب فيه على نحو ما، هذا المعنى هو المعنى الثاني من معاني السبب الذي هو علة العلة كالرمي الذي هو علة الإصابة التي هي علة القتل ـ كما تقدم ـ فالسبب هنا في معنى العلةـ كما يقول الأصوليون ـ وهو ماتضاف إليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم، من غير أن يكون ذلك السبب موضوعاً لحكم تلك العلة. وفي هذه الحالة يأخذ السبب حكم العلة، فيصبح علة، وليس علة العلة فقط.

وتوضيح ماتقدم أن الرمي كان علة للإصابة، وقد توقف فعل الرمي قبل حصول الإصابة التي نتج عنها القتل، إلا أن ذلك الفعل أي الرمي أحدث حركة في السهم وصل بها إلى المرمي فقتله، فغدا القتل وسراية الألم ونفوذ السهم من أحكام الرمي فصار الرمي علة، وهو في الأصل سبب، إلا أن السبب أخذ أحكام العلة المتخللة بينه وبين الحكم فأصبح هو العلة.(١)

وبقي المعنى الثالث من معاني العلة الذي هو حكمة الحكم والمعنى الأول من معاني السبب الذي هو ما يقابل المباشرة، بقيا دون تداخل بينهما؛ إذ يستقل كل منهما بمحله، فالحكمة مقتصرة على العلة، وما

---

(١) انظر د. عبدالعزيز الربيعة: السبب عند الأصوليين١/٢٩٠ فما بعد.

يقابل المباشرة بقي مقصوراً على السبب. وعند تتبع التعريفات التي أوردها الطوفي والشاطبي نلحظ التفريق بين السبب والعلة تارة، والتسوية بينهما تارة أخرى. فعلى أي أساس كان التفريق والتسوية؟

يستعرض الدكتور عبدالعزيز الربيعة[1] آراء الأصوليين وأقوالهم في تعريفات السبب والعلة موضحاً أسباب التفريق بينهما أو التسوية أو دخول أحدهما في الآخر مبيناً أن:

من الأصوليين من يرى أن بين السبب والعلة عموماً وخصوصاً مطلقاً.

ومنهم من يرى أن بينهما تبايناً.

ومنهم من يرى أن بينهما ترادفاً.

فالفريق الأول: يرى أن كل سبب علة وليس كل علة سبب فبينهما عموم وخصوص مطلق «فالسبب هو الأمر الذي جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم، وانتفاءه على انتفائه لذاته، سواء أكان مناسباً لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أم لم يكن كذلك، إلا أنه إن كان مناسباً للحكم سمي علة كما يسمى سبباً، وإن لم يكن مناسباً له مناسبةً ظاهرة سمي سبباً فقط ولم يسم علةً».[2] فالعلة تدخل في السبب هنا دخول الخاص في العام. ومثال ما فيه مناسبة ظاهرة كالزنى للحد، والسفر للفطر. ومثال ما ليس فيه مناسبة كالزوال للصلاة وشهود الشهر

---

(١) أستاذ الأصول بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، من مؤلفاته: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، والسبب عند الأصوليين.

(٢) عبدالعزيز الربيعة: السبب عندالأصوليين جـ١ ص١٧٤.

للصيام وهذه كلها أسباب ـ عند هذا الفريق ـ وبعضها أسباب وعلل وهو ماكان فيه مناسبة ظاهرة فقط كالزنى لوجوب الحد، والسفر لجواز الفطر. وإلى هذا ذهب الآمدي والغزالي وغيرهما.

والفريق الثاني: يرى أن السبب غير العلة فبينهما تباين واختلفوا في سبب التفريق بينهما على رأيين:

الرأي الأول: أن المناسبة وعدمها هما معيار التفريق، فما اشتمل على المناسبة الظاهرة ـ كالسفر لجواز الفطر ـ كان علة، ومالم يشتمل على المناسبة الظاهرة ـ كالزوال لوجوب الصلاة ـ كان سبباً، ومن هؤلاء البزدوي والسرخسي والنسفي[1] وصدر الشريعة وغيرهم.

والرأي الثاني: أن تحقق الحكمة ـ المصلحة التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة والمفسدة التي تعلقت بها النواهي ـ هي المعيار في التفريق. فالحكمة هي العلة سواء أكانت ظاهرة أم غير ظاهرة، كالمشقة لجواز القصر في السفر، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج لنهي القاضي عن القضاء حالة الغضب. وما عدا الحكمة من الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي وضعها الشارع للأحكام فهي أسباب، سواء أكانت تلك الأوصاف مشتملة على مناسبة ظاهرة كالنصاب لوجوب الزكاة أم ليس فيه مناسبة ظاهرة كالزوال لوجوب الصلاة. وهذا الرأي للشاطبي ـ وقد أشرنا إليه في البداية ـ وقد أفرده الدكتور عبدالعزيز الربيعة عند

---

(١) هو عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الفقيه الحنفي الأصولي المفسر المحدث الزاهد. له مؤلفات منها: مدارك التنزيل وحقائق التأويل المعروف بتفسير النسفي، ومنار الأنوار في أصول الفقه. توفي سنة ٧١٠هـ (الفتح المبين٢/ ١٨٠).

ذكره لآراء الأصوليين بالرأي الرابع فجعل الآراء أربعة وجعلتها ثلاثة ولاخلاف. فالدكتور الربيعة نظر في سبب التفريق لدى الشاطبي فأفرده بقول، ورأيت اتفاقه مع القائلين بالتفريق في النتيجة التي هي التباين فأدخلته مع الفريق في الجملة وخصصته برأيه داخل الفريق.

والفريق الثالث: هو القائل بأن لافرق بين العلة والسبب، فالسبب يشمل الوصف المناسب وغيره، وكذلك العلة، فكل علة سبب وكل سبب علة فهما مترادفان، وإلى هذا ذهب ابن السبكي وغيره.

وذهب بعض الأصوليين إلى أن التفريق بينهما يتم بالنظر إلى تأثير الوصف في الحكم عقلاً فما عقل تأثيره في الحكم فهو علة فقط، ومالم يعقل تأثيره في الحكم فلا يخلو من أمرين:

الأول: أن لايكون ثابتاً بصنع المكلف كالوقت للصلاة فهذا سبب لا علة.

والثاني: ماكان ثابتاً بصنع المكلف وله حالتان:

الأولى: أن لا يكون الحكم هو الغرض من وضع الوصف الثابت بفعل المكلف فيكون الوصف سبباً أيضاً. ومثاله الشراء لملك المتعة؛ إذ الغرض الشراء لملك الرقبة.

الثانية: أن يكون الحكم هو الغرض من وضع ماترتب عليه (الوصف الثابت بفعل المكلف) كالبيع للملك فالوصف علة، ويطلق عليه اسم السبب مجازاً.(١)

---

(١) صدر الشريعة: التنقيح والتوضيح٢/١٤٥، وانظر: د. الربيعة السبب عند الأصوليين١/١٨٦.

وهكذا نلاحظ تعدد الأقوال في التوفيق أو التفريق، بين السبب والعلة. وأن منها ما فرق مطلقا مع اختلاف في سبب التفريق. ومنها ما وفق مطلقاً فالسبب عنده علة والعلة سبب، ومنها ما جمع بينهما في حال وفرق في حال أخرى، كالجمع بينهما في الوصف المناسب مناسبةً ظاهرة، فيطلق عليه علةً وسببا، والتفريق بينهما في الوصف غير المناسب.....

ومع ذلك نرى الشاطبي ـ وهو القائل بالتباين ـ يؤكد على «أنه قد يطلق هنا (أي في المسألة التي فرق فيها بين السبب والعلة) لفظ السبب على نفس العلة، لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح»[1] بل إن جمهور الأصوليين يذهبون إلى إطلاق كل منهما على الآخر مجازاً؛ لارتباط ما بينهما.[2]

وبعد الاستطراد في ذكر أقوال الأصوليين في السبب والعلة، وبيان جواز إطلاق بعضهما على بعض، نرجع إلى قول ابن حزم القاضي بالتفريق بين العلة والسبب والمؤسس على أمرين ـ كما تقدم ـ :

الأول: أن القول بالتعليل يترتب عليه محظور شرعي هو أن الله سبحانه وتعالى شرع الشرائع لعلل أوجبت عليه أن يشرعها؛ إذ أن العلة توجب المعلول ضرورة، في حين لايترتب هذا المحظور على القول بالسبب؛ إذ لا تلازم عقلي بين السبب والمسبب.

---

(١) الشاطبي : الموافقات١/٢٦٥.

(٢) صدر الشريعة: التنقيح٢/١٤٥. أمير باد شاه: تيسير التحرير٤/٦٩. الخضري: أصول الفقه ص٦٠. الربيعة: السبب عند الأصوليين١/١٨٥.

الثاني: أن الأسباب منصوص على بعضها، فالقول بالسبب في المكان المنصوص عليه ليس خروجاً عن النص، بخلاف القول بالعلة.

وقول ابن حزم هذا يهدف منه إلى إبطال التعليل وبالتالي إبطال القياس كما تقدم، بيد أن إثبات ابن حزم لبعض الأسباب يتضمن إثباتاً لبعض العلل إذا أخذنا بالقول الذي لا يرى فرقاً بين اللفظين (العلة والسبب)، فما يطلق عليه ابن حزم سبباً يطلق عليه غيره علة، ولبيان ذلك نقول:

يقر ابن حزم بثبوت بعض الأسباب ويمثل لها بقوله عليه السلام أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته....وكما جعل السرقة بصفة ما سبباً للقطع، كما يرى أن السفر سبب للقصر.[1]

وهذه الأمثلة عند غيره من الأصوليين لا تخلو من أن تكون كلها داخلة تحت التعليل عند من لم ير فرقاً بين العلة والسبب، ويجعل النسبة بينهما التوافق أو بعضها علة كالسرقة للقطع والسفر للقصر عند من يرى وجود المناسبة كافيا لإطلاق اسم العلة على الوصف.

فثبت قول ابن حزم بالعلة دون أن يسميها باسمها؛ إذ يطلق عليها اسم السبب ولا مشاحة في الاصطلاح. أما قوله بأن إثبات التعليل يؤدي إلى محظور شرعي هو أن الله تعالى شرع الشرائع لعلل أوجبت عليه أن يشرعها، فذلك مردود بأن القول بالتعليل والبحث عن علة النص

---

(١) راجع ابن حزم: الإحكام ١٤٥١/٨ فما بعدها المجلد الثاني.

إنما هو البحث عن مقصد الشارع في الحكم الذي يشتمل عليه النص، وتعميم الحكم في كل محل يتحقق فيه مقصد الشارع إنما هو تنفيذ لمقصد الشارع في أبعد مدى.(١)

فمن تحرى معرفة العلة في النص الكريم الذي اشتمل على تحريم الخمر، فإنما يتعرف على مدى شمول هذا النص، وتنفيذ إرادة الله تعالى في التحريم بأوسع مايشمل اللفظ، وليس في إثبات التحليل إيجاب التشريع على الشارع. فالأصوليون يؤكدون أن العلة إنما أصبحت مؤثرة بعد ربط الحكم الشرعي بها لا قبل ذلك، فهي لم تؤثر بذاتها بل غدت مؤثرة بعد ربط الحكم الشرعي بها.، فالإيجاب والتحريم إنما هو للشرع، والتعرف على العلة يفيد معرفة شمولية النص وتحققه في جميع محاله، ولو كانت العلة مؤثرة بذاتها لوجدت أحكامها معها حيث وجدت؛ غير أنها قد وجدت قبل التشريع ولم يوجد الحكم الشرعي كالإسكار في الخمر، والكيل في البر، فالحكم الشرعي ثبت بعد ورود النص، لا لمجرد ثبوت التعليل، كما أن العلة قد توجد دون مانع من تأثيرها ومع ذلك يتخلف الحكم عنها، بخلاف العلة العقلية التي يلزم من وجودها وجود الحكم فكانت مؤثرة بذاتها كالكسر للانكسار والفعل للانفعال، فصح أن تأثير العلة الشرعية وضعي لا ذاتي.(٢)

فإذا ثبت ما تقدم تبين لنا أن إنكار ابن حزم للعلة ـ خوفاً من محظور شرعي ـ لا يستند على دليل، بل الدليل يؤكد إثبات التعليل بالصيغ والأساليب التي بينها الأصوليون مما ورد في القرآن الكريم والسنة

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه ٤٣٧.

(٢) انظر الطوفي: شرح مختصر الروضة١/٤٢٩.

النبوية. وإثبات العلة الشرعية لا يترتب عليه المحظور الذي قال به ابن حزم، إذ تبين أن العلة لم تكن مؤثرة شرعاً إلا بعد ربط الحكم بها،لا قبل ذلك، فالمشرع هو الله وحده لاشريك له، لا يسأل عما يفعل سبحانه، والبحث عن علة النص ليس بحثاً عن علة فعل المولى عز وجل، بل هو تحقيق مسؤولية العباد بمقتضى النص في أوسع مدى وأبعد غاية، فضلاً عن أن الفقه الإسلامي ما كان ليتسع ويستوعب جميع المستجدات ويعالج كل القضايا لولا التعرف على المقاصد والعلل وربط الحوادث ببعضها من خلال جامع يجمع بينها«فالتعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل إن التعليل هو الفقه، أو هو لباب الفقه، فالذين يغلقون باب التعليل يغلقون باب الفقه نفسه، وإنهم إذ يغلقون باب التعليل لا يوجدون ما يحل محله من أساليب الاستنباط، أو يغني غناءه، بل يتركون الأمر للاستصحاب....وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص، ومن يمنع ذلك إنما يضيق واسعاً، ويحجر على العقول أن تفكر في شرع الله تعالى لتطبقه على كل ما يجد من أحداث»[١]

ثم إن تفريق ابن حزم بين العلة والسبب لم يستند إلى برهان قوي ـ كما تقدم ـ إذ أن ماسماه سبباً هو علة عند غيره. فكان ابن حزم مثبتاً للعلة وإن أطلق عليها السبب مع التأكيد على أن ابن حزم لايرى مجاوزتها لمحلها؛ إذ يصرح أن السبب الذي يقول به لا يكون سبباً في غير المكان الذي ورد فيه.

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه ص٤٥٢.

المبحث الرابع

توسيعه دائرة المباحات

من الثابت أن الأدلة الشرعية الجزئية محدودة في حين أن الحوادث متجددة غير محصورة، وفي ذات الوقت لابد لكل حادثة من حكم شرعي، انطلاقاً من كمال التشريع وصلاح الشريعة لكل زمان ومكان، ولإيصال حكم الشرع إلى المستجدات التي لانص فيها عمد بعض الفقهاء إلى الاستدلال بالرأي الذي يدخل تحته القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة، والبعض توسع في الاستدلال بالاستصحاب. فمن يتوسع في الاستدلال بالرأي لا يعتمد على الاستصحاب كثيراً، ومن يضيق مجال الرأي يتوسع في الاستدلال بالاستصحاب(١).

وقد تقدم معنا قول ابن حزم بالاستصحاب كنتيجة طبيعية لنفيه للتعليل وإنكاره للقياس، إذ كان لا بد له من دليل واسع المجال، ليتحقق من خلاله الشمول لما لم ينص عليه، ولكن المتتبع لآراء ابن حزم في الاستصحاب يظن لأول وهلة أنه لم يوسع الاستصحاب بل قيده؛ إذ ذكر أنه القول بثبات الحكم الثابت بالنص واستمراره حتى يرد الناقل، ونحن أشرنا سابقاً إلى محدودية النصوص في مقابلة اتساع الحوادث وتجددها، فهل القول ببقاء الحكم الثابت بالنص مالم يغيره نص آخر كافٍ في الوصول إلى النتيجة المطلوبة التي هي دخول جميع المستجدات تحت النص؟

من المؤكد أن ذلك غير كافٍ، فما العمل إذن عند ابن حزم؟

---

(١) أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه ٤١٠.

والجواب: أن ابن حزم وإن كان يصرح بأن الاستصحاب هو بقاء حكم الأصل الثابت بالنص حتى يقوم الدليل من النص على التغيير، إلا أنه يدخل كل الحوادث تحت النصوص، بتقريره أن كل مالم يرد فيه نص بإيجاب ولا تحريم فهو داخل تحت الإباحة، والإباحة هذه ليست الإباحة الأصلية كما يسميها البعض، بل هي إباحة شرعية داخلة تحت عموم النصوص المبيحة لكل ما لم يرد فيه نص يخرجه من الإباحة إلى غيرها.

ويتضح ما تقدم من استعراضنا لما ورد في الإحكام: فابن حزم يقول في تعريف الاستصحاب: «بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منهما على التغيير»[1] وهذا التعريف يفهم من سياق قوله: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، من أجلٍ أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه؛ فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ماجاء به النص مادام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنه اليقين، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما.»[2]

(١) أبو زهرة: ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ٤١٠.

(٢) ابن حزم: الإحكام٥/٧٧١ المجلد الثاني.

إذن فالاستصحاب عند ابن حزم هو بقاء حكم الأصل الثابت بالنص...فكيف كانت الإباحة الأصلية ثابتة بالنص؟ يقول ابن حزم:«فقد كان الدين والإسلام لاتحريم فيه ولا إيجاب، ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان، هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد، ففي ماذا يحتاج إلى القياس أو إلى الرأي؟».[1] وهذا الكلام واضح في كون مالم ينص عليه داخلاً تحت الإباحة الأصلية غير أن ابن حزم يؤكد أنها إباحة منصوص عليها في معرض رده على من سأله كيف تكون كل النوازل منزلة على نصوص القرآن والسنة إذ يقول:«إن أحكام الشريعة كلها ـ أولها عن آخرها ـ تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها: وهي فرض لابد من اعتقاده والعمل به مع ذلك، وحرام لابد من اجتنابه قولاً وعقداً وعملا وحلال مباح فعله ومباح تركه. وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح....لأن المكروه لا يأثم فاعله، ولو أثم لكان حراماً، ولكن يؤجر تاركه، والمندوب إليه لا يأثم تاركه، ولو أثم لكان فرضاً، ولكن يؤجر فاعله. فهذه أقسام الشريعة بإجماع من كل مسلم، وبضرورة وجود العقل في القسمة الصحيحة إلى ورود السمع بها، فإذاً لاشك في هذا، فقد قال الله عز وجل ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2] وقال تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[3] فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء في

(١) ابن حزم: الإحكام٨/١٣٥١ المجلد الثاني.

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٩.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١١٩.

الأرض، وكل عمل فمباح حلال، إلا مافصل الله تعالى لنا تحريمه باسمه نصاً عليه في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم المبلغ عن ربه عز وجل، والمبين لما أنزل عليه، وفي إجماع الأمة كلها المنصوص على اتباعه في القرآن، وهو راجع إلى النص على ما بينا قبل، فإن وجدنا شيئا حرمه النص بالنهي عنه أو الإجماع باسمه حرمناه، وإن لم نجد شيئاً منصوصاً على النهي عنه باسمه ولا مجمعاً عليه فهو حلال بنص الآية الأولى»[1]

ثم يذكر ابن حزم جملة من الآيات المؤكدة لما ذهب إليه من أن الإباحة الأصلية ثابتة بالنص لا بالعقل، وذلك من مثل قوله تعالى﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** ﴾[2]حيث بين الله عز وجل أن كل شيء حلال مباح إلا ما ورد نص بتحريمه، والتحريم دون نص اعتداء، والله لا يحب المعتدين.[3]

وهكذا يتضح لنا أن الاستصحاب المقرر لدى ابن حزم يشمل استصحاب الحكم الثابت بالنص الشرعي، سواء أكان هذا الحكم واجباً، أو حراماً، أم كان مباحاً بنص خاص به، أم مباحاً بدخوله تحت الإباحة الأصلية المنصوص على إباحتها بالنصوص العامة المتقدم ذكرها.

وحيث كان ميدان الواجب والحرام محدوداً بمحدودية النصوص

---

(١) ابن حزم: الإحكام ١٣٦٢/٨ فما بعدها.

(٢) سورة المائدة: الآية ٨٧.

(٣) ابن حزم: الإحكام ١٣٦٣/٨.

المحرمة والموجبة فسيظل ميدان المباح واسعاً لاشتماله على كل مالم يدخل تحت الحرام والواجب.

فالاستصحاب ـ كما يقول أبو زهرة[1] ـ عند ابن حزم يقرر كون الأشياء على الإباحة الأصلية حتى يرد المغير من دليل شرعي. وقد أشرت إلى محدودية الأدلة الجزئية، وكذلك محدودية أدلة الاستنباط لدى ابن حزم؛ إذ تقتصر على النص والإجماع ودليل يعود إليهما، فلم يبق ـ والحالة هذه ـ إلا فتح باب الاستصحاب على مصراعيه؛ ليتسع لكل مالم تتناوله أدلة الاستنباط لدى ابن حزم، وبهذا تتحقق التوسعة في المذهب الظاهري باشتمال الإباحة لأمور كثيرة، مستنداً في ذلك لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾[2] الآية.[3] وعلى هذا تنتهي بأن تعريف ابن حزم للاستصحاب وإن كان قيد بالنص لايمنع أن يدخل في عمومه أن كل شيء باق على الإباحة بحكم النص العام ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[4] إلى أن يجيئ دليل مغير.

المناقشة:

يتأكد مما تقدم التلازم بين المسائل المندرجة في منهج ابن حزم الأصولي التي مرت معنا، فقد قرر القول بحجية العقل وأعطى له

---

(١) الشيخ الإمام محمد أبو زهرة مؤرخ أصولي فقيه من علماء القرن الرابع عشر الهجري. له: أصول الفقه، وابن حزم وغيرهما.

(٢) سورة النحل: الآية ١١٦.

(٣) انظر: أبو زهرة: ابن حزم ص٤١٢.

(٤) سورة الأعراف: الآية ٢٤.

مكانته، ثم استدل به على كمال الشريعة وصدق النبوة وأن الاستنباط مقتصر على النص وما عاد إليه كالإجماع والدليل، وأن هذا مما أوجبه العقل ضرورة حيث دل على صدق النبوة وكمال الشريعة، فلم يعد أمام المسلم إلا أن يخضع نفسه لها خضوعاً كاملاً، ثم كان نفيه للقياس كتأكيد لما قرره في منهجه من أن الأحكام جميعها ثابتة بالنص أو الإجماع المستند إليه أو الدليل المتفرع منه والذي هو في الحقيقة تعميم له ـ كما تقدم ـ وأنكر التعليل كنتيجة ضرورية لإنكار القياس، وقال بالسبب لثبوت ذلك بالنص ـ عنده ـ، ثم وسع المباح، وقال بأن الإباحة الأصلية إباحة شرعية حيث دل على ذلك عموم النصوص، ليؤكد أن التوقف عند النص لايعني خلو النوازل من أحكام الشرع فكلها مشمولة بالنص الخاص أو العام.

فما ورد فيه نص خاص فدليله واضح وما لم يرد فيه نص خاص فهو داخل تحت عموم الإباحة الأصلية الشرعية، وقد ورد معنا تقسيمه للأحكام إلى أقسام ثلاثة: الواجب، والحرام، والمباح. فالواجب والحرام هما الاستثناء من كل ماهو مباح بالنص ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ الآية[1] فالأصل إباحة الأشياء إباحة عرفت بنص الشارع ثم كان التحريم ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾الآية[2]وكان ـ أيضاً ـ الإيجاب لأمور بنص دل على ذلك، وبقي مالم ينص عليه نصاً خاصاً مشمولاً بالنصوص الدالة على الإباحة، فغدت دائرة المباح أوسع الدوائر وأشملها.وقد تقدم معنا أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى،

(١) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١١٩.

سواء أكان استصحاباً لحكم ثبت بنص خاص، أم لحكم ثبت بنص عام، أم كان داخلاً تحت الإباحة الأصلية، فالذي عليه جمهور الأصوليين أن الحكم يطلب من الأدلة الشرعية الأصليةمن كتاب وسنة وإجماع وقياس، فإن لم يكن حكم كان الذهاب للاستصحاب، فإن كان التردد في زوال الحكم فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم الثبوت.(١)

فالقول باتساع دائرة المباح يسهل على المكلف عدم البحث عن الدليل - وإن كان موجوداً - لأن من الأدلة مايحتاج استخراج الحكم منها إلى نظر؛ إذ قد تكون دلالتها ظنية، فيحتاج المجتهد إلى إثبات المعنى المقصود بالدليل، وقد يكون ثبوتها - أي الأدلة - ظنية، فيتجه نظر المجتهد إلى إثبات الدليل، وتحقيق طرق وصوله، وقد يكون أحدها ناسخاً والآخر منسوخاً، وقد يستند الإجماع إلى نص دون آخر ... وهكذا فليست كل النصوص واضحة لغير المجتهدين، وما كل مكلف مجتهداً، واستصحاب الإباحة يفتح المجال واسعاً لكثير من الأفعال وإدخالها تحت الشرع، وإن كان النص بخلاف ذلك، طالما لم نكلف الناس بالبحث عن الأدلة ابتداءً.

وقد تأثر كثير من الباحثين المعاصرين بهذه القاعدة لدى ابن حزم، واعتبرها فتحاً في ميدان التيسير، فهم يرون أن جميع المناشط الحياتية غير الدينية ممكن أن تكون متعايشةً مع الحياة الدينية جنباً إلى جنب، أي أن هناك ميادين لم تقيد بقيود شرعية، ولم تعنى بها الشريعة بشكل مباشر، ومع ذلك - وحسب تعبير توسيع دائرة المباح - ستظل دينية

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول. ٢٠٨.

مقبولة كيفما كانت. يقول د. عبدالمجيد التركي[1] ـ بعد أن أورد كلام ابن حزم القاضي بأن كل ما لم يحرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم إلى أن مات فقد حلله بقوله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾وقوله ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ وكل ما لم يأمر به عليه الصلاة والسلام فلم يوجبه... ـ يقول:«وهكذا يعترض فقيهنا الظاهري على الفقهاء الذين يريدون أن يخضعوا مجموع السلوك التعبدي والاجتماعي للمسلم لحرفية الشريعة، أو على الأقل لروحها، مستخدمين الاجتهاد في ذلك بصورة مستمرة؛ فهو يقرر أنه قد توجد في منطق العقل بل وفي تصور الشرع منطقة محايدة لاتعنيها الشريعة بحال؛ ففي هذه المنطقة لا يعتمد المؤمن إلا على خبرته الحسية والإدراكية، أي على ضميره، إذا ما لجأنا إلى معين المصطلحات الحديثة»[2] فالضمير إذن هو الحاكم، وهو المحدد والمبين!! والسؤال هنا كيف يمكن لنا تحديد هذا الضمير وتفسيره؟ وهل المعول عليه في التشريعات الأخلاقية العامة ضمير الفرد أم ضمير الأمة؟ وإلى أي مدى تجردت الضمائر من ملابسات الواقع ودنس الماديات؟

لنواصل القراءة .. يقول د. عبدالمجيد التركي:«يرى أرنالديز عند تحليله للمفهوم الحزمي للنشاط الإنساني المحايد الذي لا يتصل بالدين وفي كلمة واحدة «الدنيوي» وهو يستخلص النتائج المترتبة بالضرورة على هذا الرأي أن كل جديد من الحضارة والتاريخ لم ينزل به الوحي

---

(١) باحث معاصر له: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، كما حقق كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي.

(٢) د. عبدالمجيد التركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ص١٨٤.

سوف يثري هذا المجال من المباح، بحيث تنشأ حياة غير دينية يعترف بها الدين، إلا أنها مع ذلك قادرة على التطور، على حين أن الدين ثابت؛ وبرغم هذا فهما يتعايشان في إطار الحياة الدينية»[(١)].

وهكذا يتضح المقصود من هذا التحليل والذي يعني ـ وبكل سهولة ـ أن النشاط الإنساني (المحايد) ممكن له أن يتطور وتتعدد أشكاله وأساليبه، وفي الوقت نفسه يظل متعايشاً مع الدين أو داخلاً فيه على صورة ما، بغض النظر عن نوعية الممارسة وشكلها طالما كانت في المنطقة المحايدة(منطقة المباح)، وطالما كانت النصوص (الدين) ثابتة، وكلمة الثبات هنا تعني الجمود والقصور، وهما يفهمان من المقابلة بين تطور الحياة غير الدينية التي يعترف بها الدين وبين ثبات الدين، فنصل في النهاية إلى قبول كل الممارسات والأنشطة طالما ارتضاها الضمير العام والخاص، نقبلها تعايشاً مع الدين أو إدخالاً لها فيه من باب انضوائها تحت المباح.

ويحاول الدكتور عبدالمجيد التركي ضبط هذه التصورات ببعض الضوابط لإضفاء مزيد من الشرعية عليها فيقول:«أما نحن فيبدو لنا من المفيد أن نقف أمام هذه التحفظات الجادة، التي صيغت بشأن توازن النظام الحزمي، واتجاهه الواقعي، علماً بأن بقاء أي نظام إنما يكمن في التوازن الذي يتوفر في عناصره التكوينية، وفضلاً عن ذلك إذا كان المذهب الظاهري باقياً وصحيحاً، فإنه يبدو من الطبيعي والمشروع أن نلتمس في النظام الأخلاقي الذي جاهد من أجله المفكر الظاهري مقابلاً لتلك المنطقة المحايدة التي يتصورها على هامش كل حياة دينية أو

---

(١) د. عبدالمجيد التركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ص١٨٤ «حاشية» بتصرف يسير.

شرعية».[1]

والذي يبدو هنا أن الدكتور عبدالمجيد التركي يعترف بوجود منطقة محايدة على هامش الحياة الدينية أو الشرعية، بيد أنه يريد إدماجها تحت النظام الأخلاقي المقرر في منهجية ابن حزم، وجعل ذلك النظام الأخلاقي مرجعاً دينياً لتلك النشاطات، يفهم ذلك من تصريحه بأن ابن حزم ـ وهو يقول بتوسيع دائرة المباح ـ ألف كثيراً من الكتب بهدف نشر الأخلاق والدعوة إلى فضائلها، ككتاب «طوق الحمامة» و «الأخلاق والسير» وغيرهما فكأنه بذلك ـ أي ابن حزم ـ يضبط نظرية الإباحة بضوابط الأخلاق.

وإن سلمنا له بذلك فلن نسلم له بأن الأخلاق وحدها ـ كمرجعية ـ كفيلة برعاية الصالح واستبعاد ما سواه، وإصدار الأحكام على الممارسات. ذلك أن الأخلاق أضحت من المفاهيم النسبية المفسرة على ضوء الرغبات والتوجهات العامة.

فإن قيل المقصود الأخلاق الإسلامية، قلنا الأخلاق في الإسلام ليست مجرد توجهات تحددها الضمائر، بل هي تطبيقات لقواعد الشرع ومبادئ الدين، فلا مناص من هيمنة قواعد الشريعة وأدلتها على كل النشاطات الإنسانية ـ المحايد منها وغير المحايد كما يراه البعض ـ وخضوع هذا النشاط الإنساني لتوجهات الشريعة، وانضباطه بضوابطها.

---

(١) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي«حاشية» ص١٨٤.

ولا يعني ذلك التضييق في النشاط أو التأويل في النصوص، وإنما يعني أن الأدلة الشرعية المقررة شاملة لكل جوانب الحياة وأنشطتها المختلفة، إما بمنطوق النص أو بمفهومه، وإما عن طريق الأدلة الأخرى المستندة إلى النص والشاملة في الوقت نفسه كل المستجدات كالقياس والمصلحة المرسلة والاستحسان والاستصحاب وغيرها. فلا مناص إذن من البحث عن الأدلة من طريق غير طريق دائرة المباح الواسعة، إذ أن مرد السعة فيها لعدم البحث الكافي عن الأدلة بالنظر أو الاستنباط. ونحن هنا لا ندعو إلى تضييق أمر واسع بقدر ما نعني التثبت والتيقن في البحث عن الدليل وإنزاله على الوقائع.

وسيأتي تفصيل أوسع للآثار المترتبة على القول بتوسيع دائرة المباحات في المبحث الأخير من هذا الفصل.

المبحث الخامس

طرق التعامل مع النص عند ابن حزم

عرفنا فيما تقدم من المباحث بعضاً من آراء ابن حزم الأصولية، ومنهجه في الاستنباط، وكيف جعل البحث في حجج العقول مدخلاً لكتابه (الإحكام) ليؤكد على أن المعرفة لاتثبت أصلاً إلا من طريق العقل، أو من مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس؛ إذ أبطل كل طريق ادعاها الخصم في الوصول إلى الحقائق من طريق الإلهام أو التقليد، كما أثبت أن الخبر لا تعلم صحته بنفسه، ولا يتميز حقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه، إلا بدليل من غيره، هذا الدليل هو العقل.(١)

ودليل العقل لدى ابن حزم معتمد بشكل جعل كثيراً من الباحثين يذهبون إلى تقرير عقلانية ابن حزم، لكثرة تصريحه ـ أي ابن حزم ـ بحجج العقول، أو أن ذاك الأمر مخالف لبديهة الحس وأوائل العقول، أو أن العقول لا تعرفه ..... ، مع كثرة إيراده للبراهين العقلية في إثبات أو رد أي قضية.

حتى أن بعض الباحثين قد ذهب إلى أن ظاهرية ابن حزم ظاهريةعقلانية لأن نظره في النصوص مستند إلى البرهان العقلي كما سيأتي في هذه المسألة.

وقد بينا ـ فيما تقدم ـ أن دور العقل مع النص عند ابن حزم يتوقف عند فهم النص حسب مقتضيات اللغة ودلالات النص، لكنه يمهد لقبول النص بإقامة الدليل العقلي على صدق مصدره ـ أي مصدر النص ـ فإذا ثبت عقلاً صدق المصدر وجب الانقياد له والعمل بالنص حسب طرق

---

(١) ابن حزم: الإحكام١/٣١ـ ٣٢ ـ المجلد الأول.

التعامل التي سنبينها.

وعليه فسنورد مثالاً للبرهنة العقلية عند ابن حزم على إثبات وجود الخالق سبحانه، وصدق النبوة، كتمهيد للنظر في النصوص وبدء التعامل معها.

يعتمد ابن حزم الأدلة العقلية طريقاً لإثبات وجود الخالق سبحانه وتعالى وصدق النبوة، فقد أورد براهين عقلية كثيرة للدلالة على ذلك مبتدئاً بإثبات حدوث العالم لإثبات خالقه معتمداً دليل التناهي، يقول ابن حزم: «إن كل شخص في العالم، وكل عرض في شخص، وكل زمان، وكل ذلك متناه ذو أول، نشاهد ذلك حساً وعياناً، لأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره، وأيضاً بزمان وجوده، وتناهي العرض المحمول ظاهر بين بتناهي الشخص الحامل له، وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده، ... وكل جملةمن جمل الزمان فهي مركبة من أزمنة متناهية، ذات أوائل كما قدمنا، وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئاً غير أجزائه؛ إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التي ينحل إليها .... والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه، وأزمانها ومحمولاتها (وهي) ذات أوائل كما ذكرنا فالعالم كله متناه ذو أول ولا بد»[1] وما تقدم عبارة عن إثبات حدوث العالم لكن كيف كانً هذا الحدوث؟ يقول ابن حزم: «فقد ثبت بكل ما ذكرنا أن العالم ذو أول، وإذ كان ذا أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها، وهي:

١- إما أن يكون أحدث ذاته ٢- وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ١ ص٥٨ تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، وعبدالرحمن عميرة.

وبغير أن يحدث هو نفسه ٣- وإما أن يكون أحدثه غيره ... (وبعد أن يبطل الوجهين الأولين يثبت الثالث منها) إذ لم يبق غيره البته فلا بد من صحته».[1] فالدليل العقلي هنا أثبت حدوث العالم،وأن الحادث لا بد له من محدث، وما ذاك سوى الله سبحانه وتعالى.

وفي إثبات صدق النبوة يعتمد ابن حزم أيضاً دليلاً عقلياً يستند إلى إثبات أن الله تعالى هو الفاعل لكل شيء ظهر، وأنه لا فاعل على الحقيقة غيره تعالى وأن بإمكانه ـ سبحانه ـ إرسال الرسل والشهادة لهم بالمعجزات الدالة على صدق نبوتهم ودعوتهم.

ويستدل أيضاً بدليل يؤكد الحاجة إلى النبوة؛ إذ يقرر أن الله تعالى ابتدأ العالم الذي لم يكن موجوداً حتى خلقه الله تعالى، ثم رأينا في هذا العالم الكثير من العلوم والصناعات التي لا يمكن أن يهتدي إليها أحد بطبعه بدون تعليم، فوجب بالضرورة أنه لابد من وجود إنسان واحد فأكثر علمهم الله تعالى ابتداءً كل هذا دون معلم، لكن بوحي أوحاه إليهم، فلابد من نبي أو أنبياء ضرورةً. يقول ابن حزم في ضرورة النبوة:

«وهي بعثة قوم قد خصهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة، لا لعلة إلا أنه شاء ذلك ... فإذ قد أثبتنا أن النبوة قبل مجيء الأنبياء عليهم السلام واقعة في حد الإمكان، فلنقل الآن بحول الله تعالى وقوته على وجوبها إذا وقعت ولا بد. فنقول: إذ قد صح أن الله تعالى ابتدأ

---

(١) المرجع السابق ١/٦٦ ـ ٦٧.

العالم ولم يكن موجوداً حتى خلقه الله تعالى فبيقين ندري أن العلوم والصناعات لا يمكن البتة أن يهتدي أحد إليها بطبعه فيما بينا دون تعليم .... فوجب بالضرورة ولا بد أنه لا بد من إنسان واحد فأكثر علمهم الله تعالى ابتداءً كل هذا دون معلم، لكن بوحي حققه عنده، وهذه صفة النبوة، فإذاً لابد من نبي أو أنبياء ضرورة»[١]

ويقول في صدق النبوة:« وإذ قد تكلمنا على أنه لا بد من نبوة وصح ذلك ـ ضرورةً ـ فلنتكلم على براهينها التي صح بها علم صدق مدعيها إذا وقعت فنقول: إنه قد صح أن الباري تعالى هو فاعل كل شيء ظهر، وأنه قادر على إظهار كل متوهم لم يظهر، وعلمنا بكل ماتقدم أنه تعالى مرتب هذه المراتب التي في العالم، ومجريها على طبائعها المعلومة منا ... ثم رأينا خلافاً لهذه الرتب والطبائع قد ظهرت ... كصخرة انفلقت عن ناقة، وعصا انقلبت حية ... فعلمنا أن محيل هذه الطبائع، وفاعل هذه المعجزات هو الأول الذي أحدث كل شيء، ووجدنا هذه القوى قد أصحبها الله تعالى رجالاً يدعون إليه، ويذكرون أنه تعالى أرسلهم إلى الناس، ويستشهدون به تعالى فيشهد لهم بهذه المعجزات المحدثة منه تعالى ... فعلمنا علماً ضرورياً يقينياً لا مجال للشك فيه، أنهم مبعوثون من قبله عز وجل، وأنهم صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى»[٢].

غير أنه من المؤكد أيضاً أن ابن حزم وهو يعتمد العقل طريقاً لإثبات

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١/١٤٠ـ ١٤١.

(٢) المرجع السابق ١/١٤٢ـ ١٤٣.

وجود الله سبحانه وتعالى وصدق النبوة يجعل من ذلك وسيلة لتقرير ما يريد تقريره، من أنه بعد ثبوت هذين الأصلين عن طريق العقل يجب الأخذ بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من قرآن وسنة، لأن في ثبوت وجود الخالق سبحانه وثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصدق رسالته بالدليل العقلي إثباتاً لصدق القرآن الكريم والسنة المطهرة فيجب التوقف عندهما، والأخذ بظاهر نصوصهما، واعتمادهما وحدهما وما استند إليهما كالإجماع والدليل في التشريع، وما نفيه للقياس والتعليل وتفريقه بين السبب والعلة وتوسيعه لدائرة المباحات إلا تأكيد على التمسك بظاهر النص وعدم تجاوزه، بيد أن السؤال المطروح هنا هو كيف يتعامل ابن حزم مع النص فهماً واستنباطاً؟ أتراه يكتفي باللغة العربية وحدها في فهم النص (القرآن والسنة) أم يعتمد دليلاً عقلياً للفهم والاستنباط؟ أم كلاهما معاً؟

يؤكد الدكتور محمد الجابري[1] أن ظاهرية ابن حزم ظاهرية عقلانية، أي أنها مع تمسكها بظاهر النص تستند في فهمه للبرهان العقلي كالقياس الجامع والاستقراء، فيظل النص هو مرجع الاستنباط الوحيد، لكن فهمه متوقف على الاستعانة باللغة العربية من جانب لمعرفة معناه إن لم يكن ذلك المعنى يثير اشتباهاً، فإن أثار شبهة لجأ ابن حزم إلى الاستقراء، أي استقراء جميع المعاني للنص محل الحكم، أو

---

(١) سترد ترجمته في الباب الرابع.

اللفظة المطلوبة لمعرفة المعنى المقصود، فضلاً عن اعتماد القياس الجامع للبرهنة على صحة الحكم المستنبط.

ويعزو ـ الجابري ـ سبب ذلك إلى تأثر ابن حزم بمنهج أرسطو في الاستدلال، ذلك المنهج الذي ينص على أن طرق الاستدلال ثلاثة: الاستنتاج، والاستقراء، والتمثيل. أما الاستنتاج فهو القياس الجامع، والاستقراء معروف بقسميه التام والناقص، والتمثيل المقصود به القياس الفقهي. وحيث كان القياس الفقهي مرفوضاً عند ابن حزم فيبقى دليلا الاستنتاج (القياس الجامع)، والاستقراء(1).

نلاحظ إذن اعتماد ابن حزم لدليلين عقليين هما: القياس الجامع والاستقراء للتوصل من خلالهما إلى الاستنباط والفهم، فإذا أضفنا إلى هذين الدليلين تمسك ابن حزم بظاهر النص وعدم جواز تأويله وصرفه عن معناه اللغوي إلا أن يأتي نص من قرآن أو سنة أو إجماع من علماء الأمة يؤكد صرفه عن معناه إلى معنى آخر، تتضح لنا أركان النظرية التي يتعامل ابن حزم مع النص من خلالها، هذه النظرية التي تعتمد على جوانب ثلاثة:

الأول: التمسك بظاهر النص وتجنب كل تأويل يخرج به عن معناه الموضوع له حقيقةً أو مجازاً.

الثاني: استقراء المواضع التي وردت فيها تلك اللفظة (أو النص

---

(1) الجابري: بنية العقل العربي٥٣٥ـ ٥٣٦ .

محل الاستنباط) ليتضح المقصود منها.

الثالث: قوله بالاستنتاج (أو القياس الجامع).

وسنبدأ بتتبع أقوال ابن حزم حول هذه الأركان الثلاثة في محاولة للوصول إلى مقصوده منها أولاً، ثم تحقيق ما إذا كانت نظرية معتمدة في جميع الاستنباطات لديه أم في مرحلة دون مرحلة؟ وهل تؤثر على ظاهريته أم لا؟ وفي النهاية سنقارن بين مراد ابن حزم من أقواله وبين ماذهب إليه الجابري من التأكيد على أن ظاهرية ابن حزم عقلانية، أو بعبارته هو – أي الجابري – «أمّا إذا نظرنا إلى ظاهرية ابن حزم. من الزاوية الابستمولوجية المحضة (الابستمولوجيا: علم أصول المعرفة العلمية) وجدناها مشروعاً فكرياً فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس "البيان" وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين "البرهان" مع إقصاء العرفان إقصاءً تامًا[1]» والمقصود بالبيان هنا ـ كما يتضح من مباحث الكتاب ـ النص، والبرهان هو الدليل العقلي، والعرفان هو القول بالإلهام سواء أكان ذلك شيعياً أم صوفياً.

فمشروع ابن حزم إذن يتجلى في محاولة تأسيس البيان على البرهان كما يقول الجابري فيما تقدم، وفيما يؤكده أيضاً بقوله: «إن إلحاح ابن حزم على قراءة القرآن داخل مجاله التداولي الأصلي الذي يتحدد باللغة العربية وأساليبها التعبيرية ومضامينها المفهومية كما كانت متداولة زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) وذلك في الحقيقة هو

---

(١) الجابري: تكوين العقل العربي ٣٠٩.

مضمون ظاهريته، إن إلحاحه على هذا يدل على أنه قد أدرك بوضوح الطابع الخاص للخطاب الديني ... أما إلحاحه من جهة أخرى على ضرورة احترام مبادئ العقل والتزامها، وضرورة تعميم المنطق وتعريبه وتبئيته داخل الثقافه العربية فدليل واضح كذلك، ليس فقط على إيمانه بـ«كونية العقل» بل أيضاً على طموحه إلى جعله السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة»[1].

وفي اهتمام ابن حزم بعلم المنطق مستند لقول الجابري: إن ابن حزم لم يقتصر على اعتماد المنطق في العقليات بل وفي الفقهيات أيضاً. ثم إن هذا الاعتماد للمنطق عند ابن حزم لا لكي يجرد منه سلاحاً للجدل والمناظرة، بل يتعدى ذلك إلى توظيفه كآلةٍ للبرهان العقلي الذي سيكون أساساً للبيان الشرعي[2].

وكما أشرنا سابقاً سنستعرض أقوال ابن حزم في جوانب النظرية المتقدمة (القول بالظاهر، الاستقراء، الاستنتاج) لنحقق مدى الظاهرية أو العقلانية لديه، وأيهما المعول عليه في فهم النصوص والاستنباط منها.

أما تمسك ابن حزم بظاهر النص فأمر ظاهر واضح أشرنا إليه فيما تقدم، وتؤكده النصوص المنقولة عن ابن حزم. يقول أبو محمد: «ومن ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدل عليها لفظ الوحي فقد افترى على

---

(١) الجابري: تكوين العقل العربي ٣٠٩ـ ٣١٠.

(٢) الجابري: بنية العقل العربي٥٣٦.

الله عز وجل».[1] وقال: «فصح أن الوحي كله من يترك ظاهره فقد أعرض عنه، وأقبل على تأويل ليس عليه دليل، وقال تعالى ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[2] وكل من صرف لفظاً عن مفهومه في اللغة فقد حرفه».[3]

وفي موضع آخر يقول: «ومن أحال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة بغير نص محتمل لها ولا إجماع من الشريعة، فقد فارق حكم أهل العقول والحياء، وصار في نصاب من لا يتكلم معه»[4] وفي السياق ذاته يقول ابن حزم: «فليس لأحد أن يصرف هذه اللفظة عن موضوعها في اللغة برأيه من غير نص ولا إجماع، ولو جاز هذا لبطلت الحقائق، ولم يصح تفاهم أبداً»[5]

وهكذا يتضح أن المعول عليه في فهم معنى الألفاظ ـ عند ابن حزم ـ هو الوضع اللغوي، إذ هو المحدد لفهم المعنى دون غيره، ولايصح تأويله أو تحريفه مطلقاً دون نص أو إجماع أوجبا ذلك، وهذه هي الخطوة الأولى في التعامل مع النص فهماً واستنباطاً، وهي خطوة تقتصر على الألفاظ الدالة على معنى واحد لا غير، أما الألفاظ التي قد يتعدد معناها بتعدد السياقات التي وردت فيها فإنه ينتقل في تحديد معناها إلى الخطوة التالية:

---

(١) ابن حزم: الإحكام ٣/٣٧٢ من المجلد الأول.

(٢) سورة البقرة: الآية ٧٥.

(٣) ابن حزم: الإحكام ٣/٣٧١ من المجلد الأول.

(٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/٤٠.

(٥) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء، والنحل٣/٤١.

الاستقراء: وقبل توضيح كيفية الاستنباط المؤسس على الاستقراء لا بد من تحديد موضع استمداده (أي الاستقراء) إذ قد قدمنا أن الاستقراء أحد طرق الاستدلال في المنهج الأرسطي. فإلى أي مدى تأثر ابن حزم بذلك المنهج؟

لاشك أن ابن حزم نظر إلى علم المنطق نظرة إعجاب، بل وألف في ذلك كتباً ، وأكد على أن في كتب المنطق وحدود الكلام من الفوائد ما لاغنى للمجتهد عنه، ورد على طوائف تعيب التآليف المنطقية، وخاصة الكتب التي جمعها أرسطوطاليس. قال أبو محمد: «وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود في مسائل الأحكام الشرعية، فبها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً، وما يصح مرة ويبطل أخرى، وما لايصح البتة، وضروب الحدود التي ما شذ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وبرهان الدور، وغير ذلك مما لا غنى للفقيه المجتهد لدينه ولأهل ملته عنه»(١).

وهكذا نتبين من النص المتقدم أن كتب المنطق وحدود الكلام تعين على الاستنباط وأخذ الألفاظ على مقتضاها، والقياس المنطقي(تقديم المقدمات وإنتاج النتائج وهو القياس الجامع أو القول بالاستنتاج) ودليل الاستقراء، وغيره من الأدلة ...

فما هو الاستقراء - إذن - عند المناطقة؟

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢/٢٣٧-٢٣٨.

الاستقراء: هو أحد أفراد الاستدلال غير المباشر؛ إذ ينقسم الاستدلال إلى مباشر وغير مباشر، فالمباشر من الاستدلالات: هو الذي لايحتاج الباحث فيه إلى أكثر من قضية واحدة للوصول إلى النتيجة. وغير المباشر هو ما يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

وتعريف الاستقراء عند المناطقة هو تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعاً، أو هو انتقال الفكر من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي الذي يدخل الجزئي تحته.[1]

وقيل في تعريفه «هو استنتاج قضية كلية من أكثر من قضيتين» أو «هو استخلاص القواعد العامة من الأحكام الجزئية»[2] وعرفه أرسطو الذي كان أول من استعمل كلمة استقراء قائلاً: «بأنه إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط وإنما بالإلتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة، أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة صدقاً كلياً بإثبات أنها صادقة في كل حالة جزئية إثباتاً تجريبياً».[3]

ونحن نلاحظ الاتفاق في المعنى بين التعريفات المتعددة، أما الخلاف فهو في مدى صدق القضية الكلية، أو الحكم العام الشامل، أو القاعدة العامة، ففي حين يتضمن تعريف أرسطو صدق القضية العامة صدقاً كلياً، نلاحظ أن التعريفات الأخرى لا تصر على ذلك، وما ذاك إلا لأن القضية الكلية المستنتجة عن طريق القضايا الجزئية قد تكون أحكامها

---

(١) الميداني: ضوابط المعرفة ص١٤٨ وص١٩٠.

(٢) د. مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق:٢٤٤.

(٣) أرسطو: منطق أرسطو:٧١٣/٣ تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية.

يقينية، وقد تكون غير ذلك، بحسب توافر شروط اليقين في عملية الاستقراء[1].

وقد أشرت ـ سابقاً ـ إلى أن ابن حزم يستمد معاني الألفاظ من الوضع اللغوي لها دون تأويل أو تحريف. ما لم تكن اللفظة دالة على معان عدة تثير اشتباهاً فهو ـ في هذه الحالة ـ يقوم باستقراء المواضع التي وردت فيها اللفظة لتحديد المعنى المقصود منها إذ قد يكون المعنى مفهوماً من السياق الذي وردت فيه، أو من المقابلة مع المعاني الأخرى للفظة نفسها في سياقات أخرى ومن أمثلة ذلك:

توضيح ابن حزم لمعنى الاستطاعة في معرض رده على من قال بأن الإنسان مجبر على أعماله وأنه لا استطاعة له أصلاً. فقد بدأ ابن حزم ببيان المعنى اللغوي لكلمة الاستطاعة من خلال تعريفها؛ إذ يرى أن الكلام على حكم لفظ الاستطاعة قبل تحقيق معناها، ومعرفة المراد بها، وعن أي شيء يعبر بذكرها طمس للوقف على حقيقتها.[2]

وحيث لابد من تعريفها فإن الاستطاعة في اللغة:«إنما هي مصدر استطاع يستطيع استطاعة، والمصدر هو فعل الفاعل وصفته، كالضرب هو فعل الضارب ...»[3]

ثم يؤكد على أن من خالف هذا المعنى ونفى أن تكون الاستطاعة مصدراً للفعل استطاع فقد كابر وأتى بلغة جديدة غير التي نزل بها القرآن؛ إذ الاستطاعة كلمة من تلك اللغة، «ومن أحال شيئاً من الألفاظ

---

(١) انظر: ضوابط المعرفة للميداني ص١٩٠.

(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل٣:٣٩.

(٣) المرجع السابق نفسه ٣/٣٩.

اللغوية عن موضوعها في اللغة بغير نص محتمل لها ولا إجماع من الشريعة، فقد فارق حكم أهل العقول والحياء، وصار في نصاب من لا يتكلم معه».[1]

فهكذا يحدد ابن حزم معنى الاستطاعة بالرجوع إلى المعنى اللغوي مبيناً أن الاستطاعة فعل المستطيع. وعندما نوقش بأن الاستطاعة هي كل ما يوصل به إلى الفعل، لا الفعل نفسه بدليل تفسير ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما للاستطاعة في الحج بأنها الزاد والراحلة. ثم أن هناك من يستطيع الفعل ولا يفعل لعدم وجود الآلة. عندما نوقش في ذلك استعرض جملة من الآيات والأحاديث التي وردت فيها لفظة الاستطاعة ليبين أن معنى الاستطاعة قد يتحدد من خلال السياق(النص الذي وردت فيه اللفظة) أو من خلال المقابلة بين المعاني:

فقال فيما روي عن ابن عمر وابن عباس أن الاستطاعة هي الزاد والراحلة:«نعم قد صح هذا ولا خلاف من أحد له فهم في اللغة العربية في أنهما إنما عنيا بذلك القوة على وجود زاد وراحلة، والقوة على ذلك عرض»[2] وقال مثله أيضاً في قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ الآية[3] فالاستطاعة عرض والعرض يقبل الأشد والأضعف.

وحيث ورد نفي للاستطاعة في آيات وإثبات لها في أخرى فقد تتبع

---

(١) المرجع السابق نفسه ٣/ ٤٠.

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل٣:٤١.

(٣) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

ابن حزم تلك الآيات، وبين المقصود فيها بياناً يتفق مع مايذهب إليه من أن الاستطاعة هي القوة على الفعل وهذه القوة تثبت من خلال أمرين:

الأول منهما: سلامة الجوارح وانتفاء الموانع قبل الفعل.

والثاني: القوة الواردة من الله عز وجل بالعون أو الخذلان، المصاحبة للفعل، فدليل كون الاستطاعة قبل الفعل هي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع قوله تعالى ﴿ **لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ** ﴾[1] فأكذبهم الله تعالى في إمكان استطاعة الخروج قبل الخروج. ومن ذلك قوله تعالى ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** ﴾ الآية[2] فلو لم يكن هنا استطاعة قبل الفعل الذي هو الحج لما لزم الحج إلا لمن حج فقط.[3]

ومن ذلك قوله تعالى﴿ **وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ** ﴾[4] فعدم السلامة بطلان للاستطاعة.

ثم يقرر المعنى الأخير للاستطاعة بقوله:

«فالاستطاعة كما قلنا شيئان؛ أحدهما قبل الفعل؛ وهو سلامة الجوارح، وارتفاع الموانع. والثاني: لا يكون إلا مع الفعل، وهو القوة الواردة من الله عز وجل بالعون أو الخذلان ... فإذا نفينا وجود الاستطاعة قبل الفعل فإنما نعني بذلك الاستطاعة التي بها يقع الفعل، ويوجد واجباً ولا بد، وهي خلق الله تعالى للفعل في فاعله، وإذا أثبتنا

---

(١) سورة التوبة : الآية ٤٢.

(٢) سورة آل عمران : الآية ٩٧.

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل٣/٤٣.

(٤) سورة القلم: الآية ٤٢.

الاستطاعة قبل الفعل فإنما نعني بها صحة الجوارح، وارتفاع الموانع التي بها يكون الفعل ممكناً».[1]

وهكذا نلاحظ كيف تطور التعريف اللغوي للاستطاعة والذي هو فعل المستطيع ـ إذ الاستطاعة مصدر استطاع يستطيع استطاعة، والمصدر هو فعل الفاعل ـ تطور إلى تعريفه بسلامة الجوارح وانتفاء الموانع، أو القوة الواردة من الله عزوجل بالعون أو الخذلان، وما ذلك إلا تطبيق لما تقدم من أخذ ابن حزم بالمعنى اللغوي تارة، أو تحديد المعنى عن طريق السياق، أو استقراء مواضع اللفظة لمعرفة معناها.

ومثل كلمة الاستطاعة كلمة الاعتبار:

فقد استدل الأصوليون على حجية القياس بقوله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾ [2] إذ الاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره، لأنه مشتق من العبور، وما القياس إلا انتقال بالحكم من المقيس عليه إلى المقيس.

وابن حزم لايقر بذلك مؤكداً أن كلمة الاعتبار هنا لاتعني القياس البتة، مؤيداً قوله بتحديد معنى الاعتبار من اللغة أولاً ثم من السياق الذي وردت فيه فيقول: «ولا علم أحد قط في اللغة التي بها نزل القرآن أن الاعتبار هو القياس»[3] فلا اللغة جاءت بهذا المعنى ولايفهم أيضاً من سياق الآية، وإنما المقصود ـ يقول ابن حزم ـ هو التفكر في عظيم قدرته عز وجلّ في خلق السموات والأرض وما أحلّ بالعصاة، كما قال

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/٤٥.

(٢) سورة الحشر: الآية ٢.

(٣) ابن حزم: الإحكام جـ٧ ص١٢٢٩ المجلد الثاني.

عز وجل في قصة إخوة يوسف عليه السلام ﴿ **لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ** ﴾الآية.[1]

يقول ابن حزم:« فليت شعري أي قياس في قصة يوسف عليه السلام! أترى أنه أبيح لنا بيع إخوتنا كما باعه إخوته! ... أو ترى إذا قال الله تعالى ﴿ **يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾[الحشر:٣] أنه أمرنا قياساً على ذلك أن نخرب بيوتنا بأيديهم وأيدينا قياساً على ما أمرنا الله تعالى أن نعتبر به من هدم بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين».[2] فالاعتبار ورد هنا بمعنى التفكر كما يقول ابن حزم، وفي سياق آخر سيرد بمعنى التعجب، وذلك في قوله تعالى﴿ **وإنَّ لكم في الأنعام لعبرة نُّسقيكم ممَّا في بطونه من بين فرث ودم لَّبنا خالصا سائغا لِّلشَّاربين** ﴾ ﴿ **ومن ثمرات النَّخيل والأعناب تتَّخذون منه سكرا ورزقا حسنا إنَّ في ذلك لآية لِّقوم يعقلون** ﴾[3] فلا يصح لعاقل القول إن العبرة هنا بمعنى القياس، فالآية دليل على إبطال القياس؛ إذ نص الله تعالى على أنه يخرج من بين فرث حرام ودم لبناً حلالاً، وأننا نتخذ من ثمر النخيل والأعناب سكراً حراماً ورزقاً حلالاً، والحرام والحلال هنا من شيء واحد، فدل ذلك على أن التساوي بين الأشياء لا يوجب التساوي في الحكم، فكيف تكون الآية ـ إذن ـ دليلاً على حجية القياس وهي في الوقت ذاته مبطلةٌ له!؟ فصح أن معنى العبرة التعجب فقط.[4]

---

(١) سورة يوسف: الآية ١١١.

(٢) ابن حزم: الإحكام جـ٧ ص١٢٣٠ المجلد الثاني.

(٣) سورة النحل: الآيتان ٦٦و٦٧.

(٤) ابن حزم: الإحكام٧/١٢٣٠ المجلد الثاني.

ولسنا بصـدد إثبات حـجيـة القيـاس هنا، وإنما نبين طريقة ابـن حزم في التـعامل مع النص، وقـد اتضـح أن ابن حزم يبـحث عن معـاني اللفظة في كل سـيـاق وردت فـيـه، ثم يجـعـل ذلك رداً على من اسـتـدل بـلفظة الاعتبار على حجية القياس. وإن سلمنا له طريقته في التعامل مع النص، فلا نسلم له نقض بعض معاني الاعتبار بمعنى آخر تحدد في سياق آخر كالتـعجب، فـإنما استـدل الأصـوليون علـى حجيـة القيـاس بالاعتـبار في قـوله تعـالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾[1] والاعـتـبـار هنا شـامل للقـيـاس؛ إذ القـيـاس فرد من أفـراده باعـتبـار أن«الاعـتبـار» الانتقـال من الشـيء إلى غـيره، والقـياس انـتقـال بالحكم من المقـيس عليه إلى المقـيس، فإذا كـان الاعتبار مـأموراً به فكذلك القيـاس، وعلى فرض أن «الاعتـبار» مـعناه الاتعـاظ، فـإن الاتعـاظ لا يتـأتى إلا إذا كـان النـظيـر يـأخـذ حكم نظيره[2].

وأما قـول ابن حزم بالاسـتنتاج أو الدليـل فقد مـر بنا في مبـحث نفي القياس وقد قسمه ابن حـزم أقسـاماً سبعة:

الأول: مقـدمتـان تنتج نتيـجة ليـست منصـوصـة في إحداهما، وبـنية هذا القسـم هي بنيـة القياس الأرسطي.[3] ومثـال ذلك: قـوله عليه الصـلاة والسـلام:«**كل مسكر خـمر وكل خمـر حرام**» النتيجـة كل مسـكر حرام. فـهـاتان المـقـدمـتـان دليل برهـاني على أن كل مـسكر حـرام. وهذا النـوع قـياس منطقي لا شك فـيه يـعتـمد على الانـتقـال مـن مقـدمتين إلى نتـيجـة تلزم عنهـما لزوماً ضـرورياً. فلصـورة القـياس قـيل عن أهل الظاهر أنـهم

(١) سورة الحشر: الآية ٢.

(٢) الوجيز في أصول الفقه، عبدالكريم زيدان٢٢٠ـ ٢٢١.

(٣) الجابري: بنية العقل العربي٥٤٠.

يأخذون بالقياس ،وخاصة إذا كانت العلة منصوصة عليها كما في الحديث السابق، غير أن الصحيح هو ماصرح به ابن حزم هنا عندما قال: إن هذا واقع تحت النص غير خارج عنه،[1] فهو تطبيق للنص الكلي الذي اشتمل على العلة على كل ما دخل في عمومه؛ إذ صرح بأن كل مايدخل في عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس.[2]

والثاني: شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب وجود ما علق بذلك الشرط مثل قوله تعالى ﴿**إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ**﴾[3] فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له، وهذه أيضاً دلالة لفظية.

والثالث: لفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر، ومعنى ذلك أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ[4]، مثل قوله تعالى ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ**﴾[5] فالكلام يتضمن ضرورة أن إبراهيم عليه السلام ليس بسفيه.

والرابع: أقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون هذا الشيء غير منصوص على حكمه، فيقال الشيء إما حرام أو واجب أو مباح، فإن نص على أنه واجب كان واجباً بالنص وتركه إثم، وإن نص على أنه حرام كان محرماً بالنص وفعله إثم، وحيث لم ينص

---

(١) الإحكام:٥ـ ٨٨٤ المجلد الثاني.

(٢) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠١.

(٣) سورة الأنفال: الآية ٣٨.

(٤) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠١.

(٥) سورة التوبة: الآية١١٤.

على حكمه كان مباحاً جاز فعله وتركه. والحكم هنا بالدليل لأنه استصحاب الإباحة الأصلية الثابتة بالنص ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (١) ولم يثبت الحكم عن طريق القياس. (٢)

والخامس: قضايا متدرجة أي أن القضايا العليا فوق التالية لها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، كقولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبوبكر بلا شك أفضل من عثمان. قال أبو زهرة: وهذا في الحقيقة داخل في القسم الأول من الدليل؛ لأنه ذكر للمقدمتين، وترك للنتيجة التي تفهم ضمناً من القول. (٣)

والسادس: القول بأن كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر ويطلق على هذا النوع عكس القضايا، والقضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة.

والسابع: لفظ ينطوي فيه معانٍ جمة مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها .... والمقصود بهذا مايدل عليه اللفظ بإشارته لا بعبارته. (٤)

ومن خلال استعراض آراء ابن حزم في التعامل مع النص ثبت لنا أنه لا يوظف العناصر الثلاثة المتقدمة (التمسك بظاهر النص ـ الاستقراء

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٢) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠٢.

(٣) أبو زهرة: ابن حزم ص٤٠٢.

(٤) راجع في هذه الأقسام: الإحكام ج٥ ص٨٨٣ـ ٨٨٤ من المجلد الثاني وأبو زهرة: ابن حزم ص٤٠٢ـ ٤٠٣.

ـ الاستنتاج) بشكل موحد في عملية الفهم والاستنباط، بل يأخذ بهذا تارةً وبذاك تارة أخرى. ولا يعني انتقاله من التمسك بالظاهر إلى القول بالاستقراء أنه ترك ظاهر اللفظ، بل انتقل من ظاهر دل عليه الوضع اللغوي المباشر، إلى ظاهر دل عليه سياق جديد بما فيه من دلالات وقرائن لغوية، ثم إذا انتقل إلى الدليل فإنما هو في الحقيقة ـ وكما يؤكده ابن حزم ـ عائد إلى النص وراجع إليه، وإن ظهر في شكل قياس منطقي، بيد أن ذلك لايتعدى الشكل فقط.

وإذا ثبت أن النص هو المعول عليه في الفهم والاستنباط فقد ثبت ـ أيضاً ـ أن ابن حزم يفهم النص حسب الوضع اللغوي أولاً حتى تكون حاجة إلى استقراء المواضع الأخرى فينتقل إليه، وفي النهاية يذهب إلى الدليل أو الاستنتاج لإثبات بعض الأحكام واستنباطها.

فهل أراد ابن حزم أن يؤسس البيان على البرهان كما ذهب إلى ذلك محمد الجابري؟

لو نظرنا إلى منهج ابن حزم في إقامة البراهين العقلية للدلالة على وجود الخالق وصدق النبوة كمقدمة لوجوب العمل بالنصوص والاقتصار عليها، لرأينا في ذلك شكلاً من أشكال تأسيس البيان على البرهان، ولوافقنا الجابري ـ لوكان هذا مقصده ـ ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا، إنه يؤكد أن ابن حزم ذو نزعة نقدية عقلانية، أو هو الذي يروم تأسيس البيان على البرهان في مشروعه «الذي يعتمد القياس والاستقراء في الفهم عن الله والرسول»(١).

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي ٥٤١.

إن المتتبع لأقوال الجابري يخرج بنتيجة مفادها أن ابن حزم جعل العقل حاكماً على الشرع، فلا مقياس إلا العقل، ولا فهم إلا به، لكون ابن حزم قال بالاستقراء، أو أخذ بصورة القياس الجامع (الاقتراني أو الاستثنائي) في بعض مراحل الاستنباط، وتناسى التصريحات والتوضيحات المتعاقبة في معظم صفحات "الإحكام" أو بقية كتب ابن حزم الأخرى التي تقطع بالوقوف عند النص وعدم تجاوزه، وفهمه ضمن الوضع اللغوي ومقتضى الدلالات اللغوية، وأن كل ما أخذ به من الأدلة كالإجماع والدليل، إنما كان لارتباطها بالنص، وتجنب كل دليل يوهم البعد عن النص. يقول ابن حزم:«ثم بينا أقسام الأصول التي لايعرف شيء من الشرائع إلا منها، وأنها أربعة، وهي نص القرآن، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام بنقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لايحتمل إلاوجهاً واحداً»(١) فإذا أقام ابن حزم البرهان العقلي بعد ثبوت النص كما برهن به على صحته قبل ثبوته، فإنما لتأكيد صحة ماثبت بالنص لا العكس، يقول ابن حزم:«إن كل ما صح ببرهان أي شيء كان فهو في كلام الله عز وجل، وكلام النبي صلى الله عليه وسلم منصوص مسطور يعلمه كل من أحكم النظر، وأيده الله تعالى بفهم»(٢) ويقول ابن حزم:«وإنما أنكرنا أن يكون العقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله، أو تحسينه أو تقبيحه، وأما إذا وردت

---

(١) ابن حزم: الإحكام١/ ٨٠ المجلد الأول.

(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل٢/٢٣٨.

الشريعة بالنهي عن شيء أو إباحته فواجب في العقول الانقياد لذلك، والانقياد لمنع ماأبيح، أو إباحة ما منع إن جاء أمر بخلاف الأمر المتقدم»[1].

وتأكيد ابن حزم على النصوص أمر يورده الجابري دائماً ثم يتجاوزه عند تقرير عقلانية ابن حزم، وذلك لكي يبرهن على صحة المنهج الذي يتبناه هو (أي الجابري) في الفهم والاستنباط، والذي سيناقش تفصيلاً في الباب الرابع من هذا البحث.

---

(١) ابن حزم: الإحكام١/٦٤ المجلد الأول.

المبحث السادس
أثر رأي ابن حزم في الدراسات الأصولية المعاصرة

اتضح فيما تقدم من المباحث الآراء الأصولية لابن حزم في المسائل مكان البحث. وقبل ذكر أثرها في الدراسات الأصولية المعاصرة، يجدر التنبيه عليها، وبيان التميز أو خلافه في تلك الآراء، ثم نتلو كل رأي بأثره المعاصر.

فقوله بحجج العقول وبالرغم من تأكيده على ذلك كثيراً، والاستشهاد بذلك في كثير من المباحث الأصولية في كتابه «الإحكام»، أو العقدية في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» إلا أن الأمر ـ وحسبما رأيته من خلال تحليل أقواله والنظر فيها ـ لا يتعدى إثبات موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وإقامة البرهان العقلي على صحة النص بإثبات صحة المصدر.

وهو بهذا المنهج ـ أيضاً ـ يبرهن على صحة المنهج الظاهري لديه، بإثبات أن العمل بالنص وحده أو ما استند إليه كالإجماع والدليل، هو المنهج السليم الذي دلت عليه النصوص وشهد له العقل.

فقد لاحظت إقامته للبراهين العقلية على إثبات وجود الخالق، وصدق النبوة، حتى إذا استقر ذلك كان لزاماً على كل مسلم قبول ماجاءت به النصوص (القرآن والسنة) قبولاً كاملاً دون تأويل أو تحريف، إذ لا يحل صرف لفظة عن معناها المعروف في اللغة إلا بدليل

من قرآن أو سنة، أما مهمة العقل فتتوقف عند الإثبات الأول (إثبات وجود الخالق وصدق النبوة) ولم يبق له بعد ورود النص إلا فهم النصوص حسب المعنى اللغوي، فلا دخل له في إيجاب أو تحريم.

واستشهادات ابن حزم بالعقل بعد ورود النص إنما كان لتأكيد صحة الفهم الظاهري للنص، والرد على المخالف بتتبع الثغرات والمخالفات إن وجدت.

ويرى ابن حزم أن منهجه في حجج العقل هو المنهج الوسط؛ إذ أنكر على فرقتين:

فرقة تنكر حجج العقول مطلقاً، والثانية تستدرك بعقولها على خالقها عز وجل أشياء لم يحكم فيها ربهم بزعمهم، فثقفوها هم ورتبوها رتباً أوجبوا ألا محيد لربهم تعالى عنها، وأنه لا تجري أفعاله عز وجل إلا تحت قوانينها.[(١)] أما هو ـ وكما ثبت ذلك ـ فقد قال بحجج العقول، وحدد وظائفها والتزم بالنص تحليلاً وتحريماً وإباحة، حتى قوله بتوسيع دائرة المباحات إنما كان ـ وحسب منهجه ـ تمشياً مع النصوص، وعدم السماح للأدلة الأخرى المستندة إلى العقل كالقياس ـ عنده ـ بإثبات الأحكام لما هو داخل في دائرة المباح.

والحاصل أن ابن حزم جعل العقل دليلاً أولياً لإثبات صدق مصدر التشريع، ثم انتقل إلى النص وظل معه حسب فهمه له.

فهل كان ذلك تأسيساً للبيان على البرهان؟ إن الأمر وإن بدا كذلك

---

(١) ابن حزم: الإحكام١/٣٢ المجلد الأول .

في الظاهر، لا يعدو أن يكون البرهان العقلي لبنة أولية في المنهج الحزمي تتكامل مع بقية اللبنات الأخرى، ليبقى لكل لبنة مكانها ووظيفتها، ولم يبدو لنا ذلك البرهان العقلي كسياج محيط بالبناء الفكري لدى ابن حزم تنطلق منه كل الاستدلالات وتعود إليه، كما يحاول بعض المتأخرين تفسير ذلك الرأي الذي يراه ابن حزم، وحملنا مع ذلك على الاقتناع بعقلانيته، وهو ماذهب إليه محمد الجابري إذ يقول: «قدم ابن حزم مشروعاً لإعادة تأسيس البيان في مجال الفقه خاصة فدعا إلى التمسك بظاهر النص، والاعتماد في التعامل معه على الاستنتاج والاستقراء حتى تكون النتائج برهانية»[1]. وقد ثبت سابقاً أن ابن حزم لايوظف العناصر الثلاثة المذكورة توظيفاً موحداً، بل يتمسك بظاهر النص في حالة، ويقول بالاستقراء في حالة أخرى، ويأخذ بالدليل أو الاستنتاج في حالة ثالثة. فلماذا هذا الإصرار العجيب لدى الجابري على أن ابن حزم يتمسك بظاهر النص ويعتمد في التعامل معه على الاستنتاج والاستقراء!! إنها محاولة لإيجاد رأي لابن حزم يتفق مع النزعة العقلانية التي ينادي بها الجابري، ويبحث لها عن مرجعية تاريخية بارزة بحجم ابن حزم.

وفي محاولة الجابري لإثبات عقلانية ابن حزم وقع في التناقض، فهو مرة يقول ـ بعد أن ذكر أقسام الدليل (الاستنتاج) عند ابن حزم ـ «الدليل إذن مأخوذ من النص والإجماع فلا رأي ولا قياس، والإجماع لا

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي ص٥٤٤.

يكون إلا عن نص، فكل أحكام الدين تعود إذن إلى النص»[1]. وفي مكان آخر يقول: " وإذن فالأمر لايتعلق بظاهرية نصية متشددة تضيق من مجال العقل، كما يعتقد، بل بنزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنص وحده، فيما ورد فيه نص، وهو قليل ومحصور كما يقول ابن حزم نفسه. أما الباقي وهو غير محصور، فمتروك للعقل "[2].

ففي النص الأول نجد أن أحكام الدين تعود كلها إلى النص، وفي الثاني أن المنصوص عليه قليل ومحصور، وغالب الأحكام (غير المحصورة) متروكة للعقل، وليته نسب الرأي بأكلمه لنفسه فقط، بل ادعى أن ذلك رأي ابن حزم، والحقيقة أن رأي ابن حزم على خلاف ذلك: فقد قال ابن حزم " فصح بنص القرآن أنه لاشيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نص عليه " [3].

فالنص الأول المقتضي لعودة جميع أحكام الدين إلى النص هو الذي يتمشى مع منهج ابن حزم، أما النص الثاني والذي أضاف إليه الجابري عبارات من عنده، فلا ينسجم أبداً والمنهج الحزمي.

فإن قال الجابري إن دائرة المباح هي أوسع ميادين الأحكام في منهج ابن حزم، وإن ما يدخل فيها إنما كان ثبوته عن طريق العقل.

قلنا: لاشك في كون دائرة المباحات هي الدائرة الأوسع في منهج ابن

---

(١) المرجع السابق ص٥٤١.

(٢) الجابري"بنية العقل العربي" ص٥٤١.

(٣) ابن حزم" الإحكام"١٣٥٢/٨ المجلد الثاني.

حزم من الناحية النظرية، إلا أن الحكم بأنها الأوسع عملياً ـ أي من خلال تطبيقها على المسائل الفقهية المدونة لديه ـ يحتاج إلى استقراء عملي تام لأبواب الفقه عند ابن حزم، لمقارنة الأحكام ببعضها، والتأكد من كون الدليل هو استصحاب الإباحة، وإن سلمنا أنها الأوسع عملياً فثبوت الأحكام المباحة كان لدخولها تحت النص العام الدال على الإباحة، كما ينص على ذلك ابن حزم. فتكون إباحة شرعية، لا إباحة عقلية.

فالعقلانية المقصودة إذن ليست عقلانية ابن حزم ، بل هي عقلانية جديدة يراد تأسيسها على أجزاء مبتورة من التراث، مقدمة في قوالب موهمة، وعبارات موجهة، كي يقتنع القارئ بصحة النظرية الجديدة بعد اقتناعه بصحة مرتكزاتها، والتي تتمثل في نصوص الفقهاء والأصوليين، المنتقاة من كتبهم انتقاء حسب التوجه الفكري للمستدل، ثم محاولة تفسيرها حسب مايراد لها، كما حاول الجابري في النصين المتقدمين، وحسبما سيتضح أكثر ـ إن شاء الله ـ في الباب الرابع، والذي سيناقش فيه فكر الجابري مناقشة متكاملة.

وبعد أن ثبت لنا عدم صحة إطلاق العقلانية على المنهج الحزمي، باعتبار أن يكون العقل هو الحاكم على الشرع، وأن مهمة العقل هي إيجاب العمل بالنص بالبرهنة على صدق مصدره، وإبطال الأدلة التي يرى ابن حزم مصادمتها للنصوص، بعد هذا كله يظل التسآؤل قائماً حول هذا الدور الممنوح للعقل عند ابن حزم، هل كان هو الدور المطلوب للعقل داخل ميدان التشريع الإسلامي أو لا؟

لاشك أن ابن حزم يتفق مع الأصوليين في استعمال العقل للبرهنة على وجود الخالق، وصدق النبوة، من خلال التدبر والتفكر في مخلوقات الله، واستقراء قوانينه وآياته عز وجل، وبيان حاجة الناس واظطرارهم لرسالة من الله، تشرع لهم مايجب أن يكونوا عليه في حياتهم، وتقدم لهم الإجابات عما لاتصل إلى فهمه عقولهم، بيد أن ابن حزم قد حد من دور العقل في الفقه؛ إذ يصر كثيراً على الوقوف عند الظاهر في كثير من الفروع، دون التوسع في الدلالات، والبحث عن النظائر.

كما يصر على استخدام العقل للبرهنة على صحة مذهبه الظاهري فقط.

وكذلك استخدم العقل لمهاجمة دليل القياس، والتعليل، مفنداً لآراء من أثبت ذلك، مع أن العقل الصريح يشهد لدليل القياس، ويقر القول بالتعليل، حسب الشروط التي بينها الأصوليون في مكانها من أبواب الأصول.

وتعدى بالعقل دوره في ميدان العقيدة، إذ أول في باب الصفات تأويلات لم يشهد لها النص، فخرج عن التزامه المعلن أن الانقياد إنما هو للنص، بعد إقامة الحجة على صحته وثبوته. يقول الحافظ بن كثير ـ رحمه الله ـ في ابن حزم: «والعجب كل العجب أنه كان ظاهرياً حائراً في الفروع، لا يقول بشيء من القياس، لا الجلي ولا غيره، وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأً كبيراً في نظره وتصرفه، وكان مع هذا من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول، وآيات الصفات، وأحاديث الصفات، لأنه كان أولاً قد تضلع في علم المنطق، ففسد بذلك

حاله في باب الصفات»[1].

وأما إنكاره للقياس: فكان مبنياً على ماذهب إليه من أن الأحكام لاتثبت إلا بنص من كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صح عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة، أو دليل راجع إلى النص كما تقدم، أما القياس فهو خارج عن النص، ومقابل له، فلايمكن أن يكون دليلاً.

واستدل على إبطاله بأدلة كثيرة، من ذلك دليل العقل يقول:«وقد كان الدين والإسلام لا تحريم فيه ولا إيجاب ثم أنزل الله الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، ومالم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال، كما كان، هذا أمرمعروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد ففي ماذا يحتاج إلى القياس»؟[2] وفي موضوع آخر يقول:«وما نعلم في الأرض بعد السفسطائية أشد إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس».[3] فبالعقل أبطل القياس، وأثبت أن القياس مصادم للنص ـ حسبما يراه ـ بل ومصادم للعقل أيضاً، وأبطل بناءً عليه القول بالتعليل، ولإبطال التعليل فرّق بين العلة والسبب.

وقد ناقشنا هذه المباحث في مكانها من البحث، وكان البديل لديه هو التوسع في الأخذ بالاستصحاب، لا استصحاب الأحكام الثابتة بالنصوص الخاصة فقط، بل وما ثبت لديه بالنص العام أيضاً، كالإباحة

---

(١) ابن كثير:«البداية والنهاية» ١١ـ ١٩٢.

(٢) ابن حزم:«الإحكام» ١٣٥١/٨ المجلد الثاني.

(٣) المرجع السابق نفسه ١٣٤١/٧ المجلد الثاني.

الأصلية فكان القول بتوسيع دائرة المباحات.

وبعد أن أبعد القياس عن التشريع وقال بالإباحة فقد رسم طريقاً محفوفاً بالمخاطر لمن أتى بعده في اعتماد الاستصحاب وإقصاء القياس، رغم كون الاستصحاب آخر مدار الفتوى على التحقيق. بل إن الخطورة تتضح إذا لاحظنا ما يحاول بعض المتأخرين تقريره من أن دائرة المباح هي الدائرة الأوسع، بعد أن أكد ابن حزم أن مصدر التشريع هو النص فقط، وما لم يرد فيه نص فهو داخل تحت المباح، ولايجوز إلحاق النظير بنظيره والمثل بمثله، ليأخذ نظير الواجب حكم الوجوب ونظير الحرام حكم المحرم.

والإباحة الواسعة مطلب هام للعصرانيين: يقول محمد الجابري ـ بعد أن ذكر أقسام الدليل عند ابن حزم ـ : «الدليل إذن مأخوذ من النص والإجماع، فلا رأي ولا قياس، والإجماع لا يكون إلا عن نص فكل أحكام الدين إذن تعود إلى النص. هل هذا تضييق وتشديد؟ كلا إن ابن حزم إذ يتقيد بالنص بهذا الشكل يوسع من دائرة المباح إلى أوسع حد. إنه يرى أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن العقل لا يحلل ولا يحرم. ثم لما جاء الدين نص على أشياء بأنها فرض، وعلى أخرى بأنها. حرام، وأما الباقي فكله مباح».(١)

وهذا المباح سيظل يتسع على الدوام حسب نظرية الاستنباط لدى ابن حزم كما يفهمها ويفسرها الجابري؛ إذ أن منهج ابن حزم عبارة عن نقد شامل للثقافة العربية والإسلامية قوامه «تأسيس البيان على

---

(١) الجابري: «بنية العقل العربي» ٥٤١.

البرهان وإقصاء العرفان إقصاء تاماً»[1] والعبارة للجابري، وفي النهاية سنصل ـ وكما يقول الجابري ـ إلى «رؤية بيانية عالمة جديدة تحترم مبادئ الدين كما جاء بها النص، وتفسح المجال للتحرك عقدياً وعملياً ضمن دائرة المباح الواسعة، التي تزداد اتساعاً مع نمو المعرفة وتطور المجتمع».[2] وإذا كنا نفهم أن نتحرك عملياً ضمن دائرة المباح الواسعة إلا أنه من غير المفهوم التحرك عقدياً ضمن دائرة المباح الواسعة والتي ستزداد اتساعاً.

وبناء على قول ابن حزم بأن كل مالم يؤمر به أو ينه عنه فهو مباح، نجد باحثاً معاصراً آخر يقول:

«وهكذا إذن يعترض فقيهنا الظاهري على الفقهاء الذين يريدون أن يخضعوا مجموع السلوك التعبدي والاجتماعي للمسلم لحرفية الشريعة، أو على الأقل لروحها، مستخدمين الاجتهاد في ذلك بصورة مستمرة، فهو يقرر أنه قد توجد في منطق العقل بل وفي تصور الشرع منطقة محايدة لاتعنيها الشريعة بحال، ففي هذه المنطقة لايعتمد المؤمن إلا على خبرته الحسية والإدراكية، أي على ضميره».[3]

فالحس والإدراك هما الحاكمان على السلوك التعبدي والاجتماعي باعتبارهما مرجعية التشريع لهذه المنطقة المحايدة التي لاتعنيها الشريعة بحال، وهذه المنطقة المحايدة تعتبر حياة غير دينية ـ كما يقول

---

(١) المرجع السابق نفسه ٥٤١.

(٢) المرجع السابق نفسه ٥٤١.

(٣) عبدالمجيد التركي:«مناظرات في أصول الشريعة»١٨٤.

البعض ـ إلا أن هذه الحياة غير الدينية والتي ستشمل كل جديد من الحضارة والتاريخ مما لم ينزل به الوحي ـ في نظره ـ ستظل قادرة على التطور لعدم دخولها تحت النص، ولبقائها في دائرة المباح، وستظل متعايشة مع الدين أيضاً في إطار الحياة الدينية طالما قلنا بأن المباح داخل تحت النص العام.[1]

وهكذا يتضح لنا أن منهج ابن حزم الذي شدد على التمسك بالنصوص وعدم تأويلها، والخروج عنها، يفتح ثغرة واسعة وخطيرة بتأكيده على أن مالم ينص عليه أمراً أو نهياً فهو مباح مطلق حلال، وأنه لا مدخل للقياس في إثبات الأحكام، فبدلاً من أن تكون الشريعة هي الحاكمة لكل الأعمال البشرية أصبح بعض هذه الأعمال يدخل تحت الشرع، والبعض الآخر في المنطقة المحايدة.

وبدلاً من أن نبحث عن أحكام الشرع لما لم يتناوله النص بمنطوقه عن طريق الدلالات اللفظية المتعددة، أو عن طريق القياس الشرعي، لنلحق النظير بنظيره والمثل بمثله، نعتبر كل ذلك مباحاً ـ حسب منهج ابن حزم ـ دون تكليف أنفسنا عناء البحث عن الحكم الشرعي، والاكتفاء باستصحاب الإباحة الأصلية.

وحتماً سيكون هذا المنهج مطلوباً للعصرانيين، بل وفتحاً في ميدان الاجتهاد والاستنباط، ألم يقل بعضهم: «ولا نملك إلا أن نبين أن مفهوماً من هذا القبيل حقيق باستهواء الطبقة المستنيرة في المجتمع الإسلامي،

---

(١) المرجع السابق نفسه ١٨٤.

وبأن يحظى أكثر فأكثر في أيامنا هذه بنوع من أنواع بعث الاهتمام، وبأن يجد صدى قبوله يزداد لدى كل أولئك الذين يهتمون من المسلمين بطرح مشكلات الإسلام في العقيدة والشريعة وفي صياغة حديثة»[1].

وقد وجدت هذه الدعوة قبولاً حاراً من "مدعي الاستنارة» فها هو الجابري الذي خص منهج ابن حزم بدراسة واسعة في مشروعه "نقد العقل العربي" ليصل إلى تقرير النزعة النقدية العقلانية لدى ابن حزم، وتأكيد القول بأن« استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد ... هذه النزوعات العقلية لابد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها، إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بـ"الأصولي" حيناً وبـ "السلفي" حيناً آخر».[2]

إذن فالعقلانية ـ لدى مدعي الاستنارة هي المنهج المطلوب للتعامل مع التراث عقيدة وشريعة، أما عن كيفية تعامل هذه العقلانية مع التراث فقد خصص لذلك البابان: الثاني والرابع من هذا البحث.

---

(١) عبدالمجيد التركي: «مناظرات في أصول الشريعة» ١٨٦.

(٢) الجابري: «بنية العقل العربي»٥٦٦.

الفصل الثاني
رأي الطوفي في المصلحة

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: في ضوابط المصلحة عند جمهور الأصوليين.

المبحث الأول: بيان رأي الطوفي.

المبحث الثاني: مناقشة أدلته.

المبحث الثالث: أثر رأي الطوفي في الدراسات الأصولية المعاصرة.

التمهيد: في ضوابط المصلحة عند جمهور الأصوليين.

وقبل أن نبدأ في الحديث عن ضوابط المصلحة عند جمهور الأصوليين لا بد لنا من تعريفها في اللغة وفي الاصطلاح كي يتحقق المعنى المقصود بها، ثم بيان مراعاة الشريعة لذلك المعنى، وذكر أقسام المصلحة عند الأصوليين فنقول:

المصلحة في اللغة: هي كالمنفعة وزناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، أو هي اسم للواحدة من المصالح.(١) وقد ذكر ابن منظور الوجهين فقال:

«والمصلحة الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح»(٢) ولشدة وضوح معنى المصلحة في اللغة أشار البعض إلى عدم تكلف أهل اللغة في تفسيرها وتوضيحها، وإنما بين أهل النحو والصرف صيغها وأوزانها.(٣) بيد أن مجيئها على وزن مفعلة أكسبها قوةً في الدلالة على معناها، إذ أن المصلحة بمعنى الصلاح تفهم أن فيها صلاحاً قوياً(٤).

أما في الاصطلاح: فقد تعددت تعريفات الأصوليين، وإن كان غالبها يتفق على معنى واحد كما سيأتي:

---

(١) البوطي: ضوابط المصلحة٢٣.

(٢) ابن منظور: لسان العرب٣/٣٤٨ مادة (صلح)..

(٣) مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ١٩.

(٤) المرجع السابق نفسه ص١٩ وانظر أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للدكتور عبدالعزيز الربيعة ص١٩٠.

فذهب الغزالي إلى أنها «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة» ثم يتعقب ذلك بقوله «ولسنا نعني بها ذلك» فهو يشير إلى أن المعنى الاصطلاحي شيء آخر، فما هو ذلك إذن؟ يقول أبو حامد: «لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[1]، فالمصلحة وإن كانت في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة بإطلاق، إلا أنها عند الغزالي مقصورة على الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فالمصلحة إذن هي ما حافظ على هذه الضروريات ودفع مايؤدي إلى إفسادها.

ولعل هذا الحصر لدى الغزالي مبني على خشيته من تفاوت الناس في تقدير المصالح إذا خرجت عن الضروريات الخمس، فقد يعد المرء مصلحة لنفسه مالم يعده الشارع مصلحة له[2].

ثم هو يطلق عليها المخيل والمناسب، يقول: «إذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس»[3]

وذهب البعض إلى أنها «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق»[4]

---

(١) الغزالي: المستصفى ١/٢٨٦ـ ٢٨٧.

(٢) مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ٢٠.

(٣) المستصفى: ١/٢٨٧.

(٤) إرشاد الفحول:٢١٣.

وقد تقدم أن المصلحة باعتبار الأصل عبارة عن جلب منفعة ودفع مفسدة. والمحافظة على مقصود الشرع لايكون بدفع المفسدة فقط، بل بجلب المنفعة أيضاً، يقول مصطفى زيد[1] في تعقيبه على هذا التعريف «ذلك أن المصلحة ـ أو المحافظة على مقصود الشرع ـ لاتتم بدفع المفاسد عن الخلق فقط؛ إذ هذا ليس إلا جانباً واحداً منها، أما الجانب الآخر والأهم فهو الجانب الإيجابي فيها، وهو مايعبر عنه بجلب المنفعة، بل لعل هذا هو الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ المصلحة، بدليل قولهم: «دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة» فهما شيئان لا شيء واحد كما هو واضح، والتصريح بأحدهما لايغني عن التصريح بالآخر وإن تلازما»[2].

وقد ذكر مصطفى زيد أن هذا التعريف الأخير مماثل لتعريف الغزالي غير أنه ضيق بتقييده بدفع المفاسد فقط.

وفي هذا القول نظر: فمن جهة نجده أعم من تعريف الغزالي؛ إذ لم يقتصر على المفاسد المفوتة للضروريات، بل هو عام في دفع كل المفاسد عن الخلق.

ومن جهة أخرى نجد التعريف متطابقاً مع تعريف الغزالي، وذلك عندما يكون المقصود بالمفاسد تلك المفوتة للضروريات الخمس؛ إذ أن جلب المنفعة لها يكون من خلال دفع المفاسد عنها، فهما متلازمان بهذا

---

(١) أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.له: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي .

(٢) المصلحة في التشريع الإسلامي ٢٠.

الاعتبار تلازماً لايترتب على ترك أحدهما خلل في المعنى، ولهذا قال الغزالي «وكل مايفوتها فهو مفسدة، ودفعه مصلحة» فإنه قصر المصلحة على دفع المفسدة عن الضروريات، وفي ذلك حفظ لها. فيكون التعريف الأخير بالنسبة لتعريف الغزالي إما أعم أو مطابق.

وعرفها ابن تيمية بقوله «هي أن يرى المجتهد أن هذا الفعل منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه»[(١)] فالمصلحة هي المنفعة عند شيخ الإسلام سواء أكانت متعلقة بالضروريات الخمس أم بغيرها من المقاصد. والتعرف عليها موكول للمجتهد لا لغيره، ويكفيه في إثباتها كونها راجحة لا قطعية، ولم يخالفها نص.

ومن خلال استعراض ماتقدم من التعريفات، يتضح لنا أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع بعيداً عن الأهواء والأغراض، وأن دفع المفسدة مصلحة كما هو جلب المنفعة أيضاً، فالأمران متلازمان كما تقدم.

كذلك فإن جميع المصالح الراجحة معتبرة شرعاً؛ إذ تتصل المصالح جميعها بحفظ خمسة أصول هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، إما بشكل مباشر أو غير مباشر.[(٢)]

وبناءً على ماتقدم فقد تعرف المصلحة شرعاً بأنها «المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٢/١١.

(٢) انظر المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ٢٢.

ونسلهم، وأموالهم، ودفع ما يفوت هذه الأصول أو يخل بها، طبق ترتيب معين فيما بينها»[1]

أما الاستصلاح فهو في اللغة طلب المصلحة، وعليه فإن المصلحة أثر للاستصلاح، والكلمتان عند جمهور الأصوليين تأتيان بمعنى واحد، فقد عبر الغزالي بالمصلحة عند الحديث عن الاستصلاح[2] وذكر البعض أن الوصف الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا إلغائه يعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح[3].

وقصر البعض الاستصلاح على بناء الأحكام على مقتضى المصلحة المرسلة - وسيأتي تعريفها لاحقاً - مؤكداً على أن التعبير بالمصالح المرسلة يفيد معنى المصالح ذاتها، أما التعبير بالاستصلاح فهو للدلالة على قاعدة المصالح التي تعني بناء الأحكام الجديدة على مقتضى المصلحة المرسلة[4].

مراعاة الشريعة لمصالح العباد:

وأما مراعاة الشريعة لمصالح العباد فهو أمر معلوم باستقراء الآيات والأحاديث، والاطلاع على التعاليل الواردة للأحكام المفصلة في الكتاب

---

(١) انظر ضوابط المصلحة للبوطي ٢٣ وأدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للربيعة ١٩٠ والبدعة والمصالح المرسلة لتوفيق الواعي ٢٤٢.

(٢) المستصفى ١/٢٨٤.

(٣) البدعة والمصالح المرسلة لتوفيق الواعي ص٢٤١.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/٢٠٤ والاستصلاح للزرقا ص٣٧ و ص٥٩.

والسنة. ومن ذلك ـ على وجه الإجمال ـ قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[1]، وقوله سبحانه ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[2] وقوله سبحانه ﴿رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ الآية[3] وقوله عز وجل ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[4]

وأما الآيات الواردة في معرض التعليل للأحكام المفصلة فكقوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ الآية[5] فرفع الحرج عن المكلفين فيما كلفوا به دليل على أنهم إنما كلفوا بما يتفق مع مصالحهم ويقتضي سعادتهم، وقوله سبحانه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[6] وقوله عز وجل ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ الآية[7] وقوله عز وجل ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾الآية[8] وقوله عز وجل ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾الآية[9].

---

(١) سورة الأنبياء : الآية ١٠٧.
(٢) سورة الجاثية : الآية ٢٠.
(٣) سورة النساء : الآية ١٦٥.
(٤) سورة الذاريات : الآية ٥٦.
(٥) سورة المائدة : الآية ٦.
(٦) سورة البقرة : الآية ١٨٣.
(٧) سورة العنكبوت : الآية ٤٥.
(٨) سورة الحج : الآية ٣٩.
(٩) سورة البقرة : الآية ١٧٩.

قال الشاطبي: وإذا دل الاستقراء على هذا ـ مشيراً لما تقدم ـ وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة[1].

وقد أشار مصطفى زيد إلى أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد راعيا مصالح العباد بطرق متعددة نوجزها فيما يلي:

أولاً: إن نصوص القرآن الكريم لاتتعرض للتفريع؛ اكتفاء بما تقرره من مبادئ عامة في تشريع الأحكام العملية، سواء في الأحكام المدنية والدستورية، والجنائية والاقتصادية، ففي البيع اقتصرت على تقرير أربعة فقط من أحكامه الأول: إباحته. والثاني: أن يكون عن تراض. والثالث: إشهاره. والرابع: النهي عنه وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة. فدل على الأول قوله تعالى ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾الآية[2]، وعلى الثاني قوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ**﴾الآية[3]، وعلى الثالث قوله تعالى ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾ الآية[4]، وعلى الرابع قوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾ الآية[5]

---

(١) الموافقات:٢/٧ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٧٥.

(٣) سورة النساء : الآية ٢٩.

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٨٢.

(٥) سورة الجمعة : الآية ٩.

هذا مع أن أحكام البيع التفصيلية في كتب الفقه الإسلامي كثيرة وقد تختلف في مذهب عنها في مذهب آخر.

وفي الأحكام الدستورية تكتفي النصوص القرآنية بتقرير المبادئ الأساسية الثلاثة لكل سياسة عادلة: وهي الشورى والعدل والمساواة. فالشورى تقررها آية ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ الآية[1]، والعدل تقرره آية ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ الآية[2]، والمساواة تقررها آية ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾الآية[3]. أما التفصيل والتفريع للأحكام فقد ترك لكل أمة لتقضي فيه بما يلائم البيئة والأحوال ويحقق المصلحة.

وفي العقوبات فصلت النصوص خمس عقوبات لخمس جرائم: هي القتل، والسرقة، والسعي في الأرض بالفساد، والزنى، وقذف المحصنات. وما عدا ذلك فقد ترك لولاة الأمور لتقرير مايحقق المصلحة بشرط خضوعه لمبدأ ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ الآية[4].

ثانياً: اقتران الحكم بالحكمة في كثير من الآيات القرآنية، إما صراحة أو إشارة كقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ الآية[5]، وقوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩.

(٢) سورة النساء : الآية ٥٨.

(٣) سورة الحجرات : الآية ١٠.

(٤) سورة الشورى : الآية ٤٠.

(٥) سورة البقرة : الآية ٢٢٢.

بِهَا ﴾الآية[1]، وفي هذا إرشاد إلى اعتبار المصالح ورعايتها من قبل الشرع.

ثالثاً: تقرير القواعد العامة: كقاعدة رفع الحرج، والأصل في الأشياء الإباحة.

وكما كانت نصوص القرآن الكريم مراعية للمصالح فقد دلت النصوص من السنة على مراعاة مصالح العباد أيضاً بطرق متعددة لاتخرج عن الطرق التي راعى بها القرآن الكريم المصلحة؛ إذ تشابهت النصوص من حيث المرونة فيها واتساعها لكثير من الأحكام، وما ذاك إلا لأن أحكام نصوص السنة الدالة على الأحكام لاتعدو ثلاثة أنواع: الأول: مقررة ومؤكدة لأحكام وردت في القرآن الكريم. والثاني: مبينة لما أجمل في القرآن الكريم. والثالث: منشئة لحكم سكت عنه القرآن الكريم. وهي في هذه الأقسام الثلاثة إما عامة، وإما خاصة بالواقعة المعينة التي شرع الحكم من أجلها، وفي كلا الحالين تسعى لتقرير ما يحقق مصالح العباد. وكما قررت نصوص القرآن الكريم القواعد العامة فكذلك السنة النبوية قررت قواعد عامة كقاعدة «لاضرر ولاضرار» المستندة إلى الحديث الوارد بهذا النص عن النبي صلى الله عليه وسلم[2]، وهذه القواعد العامة تسهل على الأمة استنباط الأحكام الشرعية المستندة لقواعد الشرع والمحققة لمصالح العباد[3].

---

(١) سورة التوبة : الآية ١٠٣.

(٢) سيرد تخريجه عند ذكر رأي الطوفي.

(٣) يراجع فيما تقدم المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد من ص٢٢ إلى ص٢٧.

وقد أشار ابن القيم[1] ـ رحمه الله ـ إلى أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد؛ إذ قد بين الله سبحانه وتعالى بما شرعه أن مقصود الشريعة إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بمقتضاها وموجبها[2].

وقال العز بن عبدالسلام[3] ـ رحمه الله ـ «الشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح»[4].

أقسام المصلحة: من حيث اعتبار الشرع لها وعدم الاعتبار:

المصلحة من حيث شهادة الشرع لها إما أن تكون معتبرة أو ملغاةً أو مسكوت عن اعتبارها وإلغائها. فالأقسام ثلاثة:

---

(١) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي أبو عبدالله الملقب بشمس الدين، والمعروف بابن قيم الجوزية، الفقيه الحنبلي الأصولي المحدث الواعظ الخطيب، ولد سنة٦٩١هـ واشتغل بالعلم وتحصيله، له مصنفات كثيرة منها: إعلام الموقعين، بدائع الفوائد، زاد المعاد وغيرها. توفي سنة ٧٥١هـ (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة٣/٤٠٠).

(٢) إعلام الموقعين ٤/٣٧٣.

(٣) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام، سلطان العلماء الدمشقي ثم المصري، الشافعي. ولد سنة ٥٧٧هـ وتوفي سنة ٦٦٠هـ (شذرات الذهب٥/٣٠١).

(٤) قواعد الأحكام ١/٩.

الأول: المصلحة المعتبرة.

والثاني: المصلحة الملغاة.

والثالث: المصلحة المرسلة.

فالمصلحة المعتبرة: هي ماشهد الشرع باعتبارها، ودل دليل على أنها مقصودة عند التشريع وهذه حجة، ولا خلاف بين المسلمين في بناء التشريع عليها، إذ أن اعتبار الشارع لها دليل على جعلها أساساً للتشريع(١).

ومن أمثلة ذلك: حفظ العقل، فهو مصلحة معتبرة شرعاً فترتب عليها تحريم الخمر حفظاً لها، وتحريم الخمر ثبت بالنص، فيقاس عليه كل ما أدى إلى تفويت تلك المصلحة (حفظ العقل) سواء أكان مأكولاً أم مشروباً، فاعتبار الشرع لها دليل على صحة جعلها أساساً للتشريع.

وكذلك: حفظ النفس: فإنه مصلحة معتبرة شرعاً، فترتب عليها وجوب القصاص في القتل بالمحدد بشرط أن يكون عمداً وعدواناً، فيقاس عليه القتل بالمثقل حفاظاً على تلك المصلحة المعتبرة شرعاً.

ومن ذلك: السفر والمرض فقد اعتبرهما الشارع ورتب عليهما جواز الإفطار في رمضان(٢).

---

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه، لعبدالوهاب خلاف ص١٧٤ وانظر توفيق الواعي: البدعة والمصالح المرسلة ص٣٥٣.

(٢) الآمدي: الإحكام٣/٢٨٢ وانظر أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للربيعة ص١٩٢ والمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص٣٤.

والمصلحة الملغاة: فهي كل مصلحة دل الشرع على إلغائها وعدم اعتبارها، وعلم مخالفتها لمقتضى الأدلة الشرعية. وهذا النوع مما اتفق على إبطاله وامتناع التمسك به فلا يصح بناء الأحكام عليها، لأن ذلك يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال[1].

ومن أمثلة ذلك: القول بالمساواة في الميراث بين الابن والبنت بناءً على أن المساواة مصلحة، غير أنها ملغاة قطعاً بقوله تعالى ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾الآية.[2]

ومن ذلك: القول بتساوي الأخ وأخته في المقدار الموروث وذلك للأخوة الجامعة بينهما، لكن هذا القول قد ثبت إلغاؤه بقوله تعالى ﴿**وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**﴾ الآية.[3]

ومن ذلك أيضاً: المناداة بتشريع يحرم الطلاق حفاظاً على الأسرة، وهذا مخالف لتشريع الله عز وجل في قوله تعالى ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾الآية[4]

أو المطالبة بمنع الزواج من ثانية حفاظاً على حقوق المرأة ، وهذا

---

(١) الغزالي: المستصفى ٢٨٥/١.

(٢) سورة النساء : الآية ١١.

(٣) سورة النساء : الآية ١٧٦.

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٢٩.

معارض لقوله تعالى﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾الآية[1].

ومن أمثلة ذلك: ماحكاه الغزالي والآمدي والشاطبي من أن بعض العلماء أوجب على بعض الملوك ـ وقد جامع في نهار رمضان وهو صائم ـ صيام شهرين متتابعين، ولم يأمره بالإعتاق مبالغةً في زجره؛ لاستطاعته الإعتاق، وهذه المصلحة ملغاة شرعاً[2].

والمصلحة المرسلة: وهي ماسكت عنه الشارع فلم ينص على اعتباره ولا على إلغائه[3]. وقيل فيها: هي كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء[4].

وبعضهم يعبر عنها بالمناسب المرسل، والبعض بالاستصلاح، وآخر بالاستدلال.

وذلك لأن النظر إلى الحكم القائم على أساس المصلحة يتوجه إليه من ثلاثة جوانب:

الأول: المصلحة المترتبة عليه.

الثاني: الوصف المناسب الذي استند الحكم عليه، لتحقيق المصلحة.

الثالث: بناء الحكم على الوصف المناسب. أي المعنى المصدري.

---

(١) سورةالنساء : الآية ٣.

(٢) الغزالي: المستصفى١/٢٥٨ والآمدي: الإحكام٣/٢٨٥ وانظر الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ١٩٣ وتوفيق الواعي: البدعة والمصالح المرسلة ص٣٥٤.

(٣) مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي٣٤.

(٤) البوطي: ضوابط المصلحة ٣٣٠.

فالناظر للجانب الأول يعبر بالمصلحة المرسلة.

والناظر للجانب الثاني يعبر بالمناسب المرسل. كابن الحاجب[1]، والغزالي في شفاء الغليل .

والناظر للجانب الثالث يعبر بالاستصلاح أو الاستدلال.

وبالأول عبر الغزالي في المستصفى، وبالثاني عبر إمام الحرمين في البرهان. وجعل بعضهم اسم الاستدلال شاملاً لما عدا دليل الكتاب والسنة والإجماع والقياس كالاستحسان والاستصحاب، فعبر هؤلاء عن المصالح المرسلة بالاستدلال المرسل[2].

وقد اختلف الأصوليون في حجيتها على أقوال:

الأول: منع الاحتجاج بها مطلقاً : وإليه ذهب بعض الشافعية، وهو المشهور عن الأحناف ومتأخري الحنابلة[3].

الثاني: الجواز مطلقاً: وهذا القول محكي عن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ نسبه إليه إمام الحرمين، واتهمه بالإفراط في الأخذ به، وسماه إمام الحرمين الاستدلال، وصرح بأن الإمام مالك رؤي يثبت مصالح

---

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر ويلقب بجمال الدين وشهرته ابن الحاجب، عاش بمصر وكان عالماً نظاراً متكلماً شاعرا، له من التصانيف: الكافية في النحو، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر منتهى السول. توفي سنة ٦٤٦هـ (الفتح المبين٢/٦٥).

(٢) البوطي: ضوابط المصلحة ٣٣٠ـ ٣٣١وانظر البرهان لإمام الحرمين ج٢ ص١١١٣.

(٣) د. الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ص٢٣١.

بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعالي المعروفة في الشريعة، وهذا قد جره إلى استحداث القتل، وأخذ المال بناء على المصالح، وإن لم يكن لها أصول تستند إليها[1].

وقد أنكر جماعة من المالكية مانسب إلى مالك ـ رحمه الله ـ في القول بالمصلحة المرسلة، ومنهم القرطبي؛ مؤكدين موافقة الإمام مالك رحمه الله للشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة في عدم الاعتماد على المصلحة المرسلة، معترضين على إمام الحرمين في ما نسبه إلى الإمام مالك، متهمين إياه بالجرأة والمجازفة، وبينوا أن مانسب إليه لايوجد في كتبه، ولا في كتب أصحابه[2].

ويذهب ابن دقيق العيد إلى أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع[3].

وقد ذكر بعض المعاصرين[4] أن المحررين لمذهب مالك ومنهجه في الأخذ بالاستحسان والاستصلاح كالإمام الشاطبي يقررون أن الإمام مالك يقيد الأخذ بالمصلحة بقيود ثلاثة هي:

١- التلاؤم بين المصلحة الملحوظة ومقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

---

(١) البرهان ٢/١١١٣.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٤٢.

(٣) المرجع السابق نفسه ص٢٤٢.

(٤) الشيخ مصطفى الزرقأ انظر الاستصلاح ص٦٢.

٢- أن يكون تقدير المصلحة في الأمور ذات المناسبات المعقولة المؤسسة شرعاً على رعاية المصالح، فلا مدخل فيه للتعبدات وما جرى مجراها من الأمور الشرعية.

٣- أن يكون حاصل المصلحة المرسلة إنما يرجع إلى حفظ أمر ضروري شرعاً أو رفع حرجٍ في الدين، فتكون من باب ما لا يتم الواجب إلا به.

والثالث: إن كانت مصلحة حقيقية عامة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع أو جزئي جاز بناء الأحكام عليها، وإلا فلا، وهذا القول منسوب للشافعي وأحمد(١) ومعظم أصحاب أبي حنيفة(٢).

القول الرابع: الاحتجاج بها إن كانت ضرورية قطعية كلية، وهذا القول منسوب إلى الغزالي(٣)، وحيث أن كلامه ـ رحمه الله ـ في كتبه الأصولية كالمنخول وشفاء الغليل والمستصفى فيما يتعلق بالاستصلاح قد وقع فيه التضارب، فقد انعكس ذلك على تفسيرات الأصوليين لمذهب الغزالي في المصلحة.

---

(١) هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني. ولد سنة ١٦٤هـ أحد الأئمة الأربعة وإليه ينسب المذهب الحنبلي. كان إماماً في الحديث والقرآن والفقه واللغة، وكان زاهداً ورعاً، ومواقفه في الدفاع عن السنة مشهورة. من مصنفاته: المسند. توفي ٢٤١هـ (الفتح المبين١/١٤٩).

(٢) البرهان لإمام الحرمين ٢ـ ١١١٤ وانظر توفيق الواعي: البدعة والمصالح المرسلة٢٥٣ود. الربيعة: أدلة الشرع المختلف في الاحتجاج بها ص٢٣١.

(٣) المستصفى ١/٢٩٤ فما بعدها.

وقد استعرض البوطي[1] الأقوال المنسوبة للغزالي وتفسيرات المتأخرين لها ليصل في النهاية إلى تقرير رأي الغزالي في المسألة، فقد أوضح أن كثيراً من الأصوليين قال بأن الغزالي لا يقول بالاستصلاح إلا حيث استند إلى مصلحة ضرورية قطعية كلية، في حين يذهب البعض إلى أن اشتراط الغزالي لذلك - أي لكون المصلحة ضرورية قطعية كلية - إنما كان لإخراجها عن محل النزاع، وبيانه أن مثل هذه المصلحة المتوفرة فيها الشروط السابقة لا بد وأن تكون محل اتفاق، وما لم تتوفر فيه هذه الشروط من المصالح فهو محل خلاف.

ومع بيان محل الاتفاق ومحل الخلاف من المصالح فإن الغزالي يقول بالمصلحة المرسلة.[2] وهذا الاستنتاج الذي سيصل إليه البوطي في نهاية كلامه كان نتيجةً للمقارنة بين مانقل عن الغزالي من أقوال، وما صرح به في كتبه الأصولية.

فالغزالي في المستصفى رتب المصالح الشرعية مراتب ثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. وصرح بعدم جواز الحكم بمجرد الحاجيات والتحسينات إن لم يعتضدا بشهادة أصل[3]، ثم يذكر مثالاً للمصلحة الضرورية، وهو مثال تترس الكفار بجماعة من المسلمين الأسرى؛ إذ يكون في قتل الأسرى - الترس - قضاء على من خلفهم من

---

(١) هو محمد سعيد رمضان البوطي فقيه أصولي معاصر سوري الجنسية، له كتاب ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية وغيرها.

(٢) البوطي: ضوابط المصلحة٣٩٤.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/٢٩٣.

الكفار وحماية لبقية المسلمين .... ومن خلال المثال تتأكد شروط المصلحة التي لابد منها للبناء عليها عند الغزالي، وهي أن تكون ضرورية، قطعية، كلية. كما صرح هو بذلك[1].

وفي شفاء الغليل أدخل الغزالي رتبة الحاجيات في الاعتبار، ولم يقتصر على رتبة الضروريات فقط. ورأى أنه يجوز الاستمساك بها إن كانت ملائمة لتصرفات الشرع ـ كما هو حال الضروريات ـ أما إن كانت غريبة لا تلائم القواعد فلايجوز الاستمساك بها، ولم يشر إلى اشتراط القطعية أو الكلية فيها[2].

أما في المنخول فلم يشترط أي مرتبة من مراتب المصالح، وأطلق القول باعتبارها، ما دامت ملائمة لمقاصد الشرع، مصرحاً بأن كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقول به، وإن لم يشهد له أصل معين[3].

ثم يخرج البوطي بعد هذه النقولات بنتيجة مفادها أن الغزالي يعتبر المصلحة المرسلة ما دامت داخلة في مقاصد الشرع وملائمة لتصرفاته[4]. وذلك لما تقدم من اقتصار ورود الشروط ـ القطعية والكلية الضرورية ـ على كتاب المستصفى وإدخال الحاجيات صراحة

---

(١) المرجع السابق نفسه١/٢٩٤ـ ٢٩٦.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ١٨٨.

(٣) الغزالي: المنخول ٣٦٤.

(٤) ضوابط المصلحة ٣٩٥.

في شفاء الغليل، ثم ماورد في المنخول من تعميمه الاستمساك بكل معنى مناسب للحكم لم يرده أصل مقطوع به، ومقدم عليه، مع تأكيد البوطي على أن ورود الشروط المشار إليها في كتاب المستصفى إنما هو للإشارة إلى المكان الذي لايمكن أن يكون فيه خلاف، ويبقى ما وراء ذلك محل بحث واجتهاد[1].

وقد ورد أن تقييد المصلحة المرسلة عند الغزالي بالقيود المتقدمة ـ القطعية والضرورية والكلية ـ لا لمجرد الاعتبار، بل هي معتبرة عنده دون هذه الشروط من خلال تتبع النصوص الواردة في كتبه، ولكن هذه الشروط مطلوبة لتقديم المصلحة على النص عنده، يؤيد هذا ماذكره الغزالي في مثاله المشهور ـ تترس الكفار بجماعة من المسلمين ـ من أن المصلحة قد تعارض حكم النص، ولابد من وضع قانون للترجيح فإذا ترجحت المصلحة بالمرجحات المعتبرة أخذ بها، وكانت المرجحات المعتبرة هي ما ذكره من شروط متقدمة، فالنص هو تحريم قتل المسلم، والمصلحة هي حفظ حياة جميع المسلمين، وكانت مصلحة ضرورية كلية قطعية، فقدمها الغزالي على النص[2]، وسيأتي بيان ما إذا كان هذا من باب تعارض المصلحة مع النص، أم باب التعارض بين مصلحتين.

والمقام هنا لا يتسع لإيراد أدلة أصحاب الأقوال المتقدمة ومناقشتها

---

(١) ضوابط المصلحة٣٩٥.

(٢) مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي٤١ وانظر: عبدالوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه ص١٠٢، ومصطفى الزرقا: الاستصلاح ص٧١.

وبيان الراجح فيها؛ إذ سيرد ذكر ذلك في مناقشة رأي الطوفي. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن هناك ما يشبه الاتفاق على الأخذ بالمصلحة المرسلة، وبناء الأحكام عليها فيما عدا العبادات والمقدرات؛ إذ نقل الاتفاق بين العلماء على عدم جواز الاستصلاح في أحكام العبادات والمقدرات، والمواريث، وشهور العدة، وكل ماشرع محدداً واستأثر الشارع بعلم المصلحة فيما حدد به[1]، أما ما عدا ذلك من المعاملات والعادات، والسياسات الشرعية، التي ينظر فيها إلى مصالح الناس فإن أكثر الفقهاء - بعد التدقيق في أقوالهم - يقولون بجواز بناء الأحكام على المصلحة المرسلة فيها، وإن لم يعدها بعضهم ضمن الأصول المعتبرة في مذهبه، إما لكونه لم يدون أصول مذهبه، أو لكونه رأى المصلحة داخلة في دليل آخر كأبي حنيفة، فإنه لم يدون في أصول الفقه، ولكن تتبع فتاواه دل على اعتبار المصلحة، وبناء الأحكام عليها وعد ذلك استحساناً، أما الشافعي فلم يتعرض للمصلحة كدليل مستقل في تدوينه للرسالة وذلك لأنه يرى أنها نوع من أنواع القياس.

والإمامان مالك وأحمد يعدان المصلحة أصلاً مستقلاً تبنى عليه الأحكام بالشروط التي أشرنا إليها سابقاً، بأن تكون مصلحة حقيقية غير متوهمة، وعامة غير خاصة، مع ضرورة أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع، وأن تكون في ذاتها جارية على المناسبات المعقولة التي تتلقاها العقول بالقبول، وأن يكون في الأخذ بها رفع حرج كان ممكنا أن يقع

---

(١) انظر: مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ص٦١ وانظر: د. الربيعة: أدلة التشريع ص٢٢٦.

فيه الناس لولاها[1].

وإنما كان الخلاف ـ المشار إليه ـ في معظمه ناشئاً من عدم تحديد المقصود بالاستصلاح عند اعتباره دليلاً، أيكون مستقلاً أم تابعاً؟ وراجع أيضاً إلى عدم التثبت من الآراء المسندة إلى بعض الأئمة وإسناد كل رأي إلى محله[2].

وعند التتبع الدقيق لآراء الأئمة والفقهاء نجد ما أشرنا إليه بشبه الاتفاق[3] بينهم في الأخذ بالمصلحة المرسلة بغض النظر عن كونها أصلاً مستقلاً أم تابعاً، إذ المقصود هو بناء الحكم عليها، إذ أنها رجعت إلى حفظ مقصود شرعي سواء أكان هذا المقصود مندرجاً في باب الضروريات أم الحاجيات أم التحسينات، ولا يمنع وصفها بالمرسلة من كونها معتبرة شرعاً في الجملة طالما كانت مصلحة حقيقية غير متوهمة، وعامة غير خاصة، ولم يرد نص بإلغائها، فهي في الحقيقة ليست مرسلة بل معتبرة من الشارع، فتسميتها مرسلة لكونها تجردت عن نص يدل على اعتبارها بعينها أو إلغائها، لكنها مستندة إلى دليل تناول الجنس البعيد لها، كجنس حفظ الأرواح، والعقول .... ومثال ذلك جمع أبي بكر رضي الله عنه للقرآن الكريم ليس له دليل يدل على اعتبار عينه، لكن هذا الفعل داخل ضمن حفظ الدين، وهو جنس شامل لكل المصالح

---

(١) انظر: مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ص٦٠ فما بعدها وانظر:د. الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ٢٣١.

(٢) انظر: البوطي ضوابط المصلحة ص٣٩٨ ود. الربيعة: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ص٣٨٥.

(٣) لم يكن هناك اتفاق، للمخالفة الواضحة والصريحة من الظاهرية وبعض الشافعية.

الدينية، وهكذا.

والأهم في هذا المبحث هو بيان كيفية الوصول إلى التعرف على المصلحة، فإذا تقرر لدينا ترجيح جواز بناء الأحكام عليها، إلا أن معرفتها والتأكد من كونها مصلحة حقيقية غير موهومة، وعامة غير خاصة، يعتبر شرطاً أولياً لبناء الأحكام عليها.

وللوفاء بهذا الشرط وضع جمهور الأصوليين ضوابط شرعية للمصلحة ـ ومنها المصلحة المرسلة ـ تعصم الباحث أو المجتهد من الزلل، وتحول دون اتخاذ المصلحة ذريعة للأهواء، وتجعل مَن بناء الأحكام عليها تحقيقاً لمقاصد الشرع.

وذلك لأن المصلحة المرسلة بحد ذاتها ليست ـ على الصحيح ـ دليلاً مستقلاً من الأدلة الشرعية كالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وإنما هي معنى تم استخراجه بالملاحظة والتتبع لجزئيات الأحكام المأخوذة من الأدلة الشرعية.

هذا المعنى هو مراعاة الأحكام لمصالح العباد، والوقوف على المعنى في حادثة جزئية وتحديده أمر تقديري يختلف من شخص لآخر، وبخاصة في حالة كون المصلحة مرسلة لم يرد ما يدل على اعتبارها أو إلغائها.

فترك الأمر لتقدير الأشخاص دون ضوابط شرعية يؤدي إلى زلل خطير؛ إذ يكون ذلك ذريعة لصاحب غرض، أو متبع هوى، أو داعية ضلال.

وطالما كان المقصود من بناء الأحكام على المصالح تقرير حكم

الشرع في الواقعة محل الحكم، فلا بد من إنتاج هذا الحكم الشرعي وفق ضوابط شرعية تعصم من الزلل وتحول دون الانحراف.

ذلك أن تحقيق مصالح العباد معنى كلي، والأحكام التفصيلية المستنبطة من أدلتها الشرعية جزئيات لذلك المعنى الكلي، والكلي لايتقوم إلا بجزئياته، فلا بد من دعم دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية لاعتبار مصلحة لأمر ما، أو يكون أعتبارها مدعوماً بفقد ما يخالف الدليل. وإذا لم يتحقق ذلك يبطل دليل الاستقراء الدال على جريان الأحكام على وفق المصالح. وإذا بطل الدليل بطلت المصلحة ذاتها فلا يعتمد عليها.

ولهذا كان تقييدها بالضوابط التي تحدد معناها الكلي من ناحية، وتربطها بالدليل التفصيلي من ناحية أخرى، كي يتم التطابق بذلك بين الكلي وجزئياته[1].

وقد أطلق على هذه المحددات معنى الضابط، لأن الضابط هو ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره فهو بمثابة السياج والكاشف في آن، أما الشرط فيتضمن معنى الاستثناء؛ حيث يوهم أن مالم تتوفر فيه الشروط خارج عن الاعتبار الشرعي مع دخوله في أصل المصلحة.

فإذا تقررت المصلحة بضوابطها الشرعية عرف أن ماوراء هذه الضوابط ليس داخلاً في حدود المصلحة، حتى وإن توهمت مصلحة أخرى، فهي مصلحة وهمية لايمكن لها معارضة المصلحة الحقيقية

---

(١) البوطي: ضوابط المصلحة ١١٥ـ ١١٦ وانظر: د. الربيعة: أدلة التشريع ص٢٢٧.

المضبوطة بضوابط الشرع.[1] وأول هذه الضوابط:

الضابط الأول: اندراجها في مقاصد الشرع:

وقد تقدمت الإشارة إلى أن مقصود الشرع في الخلق خمسة أمور وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فكل ما أدى إلى حفظها فهو مصلحة، وكل ما أدى إلى فواتها أو فوات بعضها فهو مفسدة[2].

وقد شرع الشارع لحفظ هذه الأمور الخمسة وسائل متدرجة حسب الأهمية، وهو ما عبر عنه الأصوليون بالضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

فالضروري: هو ما لابد منه في حفظ الأمور الخمسة المتقدمة. فمثلاً: شرع لحفظ الدين الجهاد، ولحفظ النفس القصاص، ولحفظ العقل تحريم المسكر، ولحفظ النسل تحريم الزنى، ولحفظ المال تحريم السرقة. وما تقدم يعد من وسائل الحفظ الدافعة لإفساد واقع أو متوقع.

وهناك وسائل أخرى شرعها الشارع لحفظ الأمور الخمسة المشار إليها من جهة إقامتها وإيجادها، فمثلاً:

شرع لحفظ الدين باعتبار إقامته وتثبيت أركانه النطق بالشهادتين

---

(١) البوطي: ضوابط المصلحة١١٧. ولابد من الإشارة إلى أن البوطي ـ حسب اطلاعي ـ كان من أكثر الباحثين تمحيصاً للضوابط وبياناً لها ويعد كتابه «ضوابط المصلحة» العمدة في هذا الباب.

(٢) الغزالي: المستصفى: ٢٨٧/١، وانظر البوطي: ضوابط المصلحة١١٩.

وإقامة الأركان.

وشرع لحفظ النفس من جهة وجودها إباحة أصل الطعام والنفقة.

وشرع لحفظ العقل من جهة وجوده إباحة الغذاء الذي به سلامة البدن والعقل.

وشرع لحفظ النسل من جهة وجوده إباحة النكاح وأحكام الحضانة والنفقة.

وشرع لحفظ المال من حيث وجوده إباحة المعاملات بين الناس.

والحاجي: هو ما أدى إلى التوسيع ورفع الحرج والضيق عن الناس، بحيث لا يترتب عليه وجود الضروري؛ إذ قد يوجد من دونه، لكن الحاجي يرفع الضيق ويفوت الحرج.

ومثاله في حفظ الدين الرخصة: كالفطر في السفر، وقصر الصلاة ....

ومثاله في حفظ النفس مازاد على أصل الغذاء الذي تقوم به الحياة كالتمتع بالطيبات وإباحة الصيد.

ومثاله في حفظ العقل التوسع في المأكل أيضاً.

ومثاله في حفظ النسل تشريع المهر واشتراط الحدود.

ومثاله في حفظ المال توسيع ميدان المعاملات بإباحة السلم والقراض.

وأما التحسيني: فهو الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات ويجمع ذلك «مكارم الأخلاق»

فترك الأخذ به لا يؤدي إلى حرج أوضيق فضلاً عن فوات ضروري

أو وجوده، بيد أن مراعاته متفقة مع مبدأ الأخذ باللائق والتمشي مع مكارم الأخلاق.

ومثاله في حفظ الدين: أحكام النجاسات وستر العورة.

ومثاله في حفظ النفس: آداب الأكل والشراب، والابتعاد عن الإسراف والتقتير.

ومثاله في حفظ النسل: الكفاءة في اختيار الزوجين.

ومثاله في حفظ المال: بيع النجاسات وفضل المال والكلأ[(١)].

وينضم إلى كل مرتبة من المراتب الثلاثة المتقدمة ما هو متمم ومكمل لها، فيندرج معها في الرتبة.

ففي الضروريات نحو التماثل في القصاص لحفظ النفس.

وفي الحاجيات كاعتبار الكفء لحفظ النسب.

وفي التحسينات كالإنفاق من طيب المكاسب.

ومن أمثلة ذلك أيضاً أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، والتحسينات كالتتمة للحاجيات، فالضروريات هي أصل المصالح[(٢)].

وأهمية الأحكام مستمدة من أهمية المرتبة التي تؤول إليها من

---

(١) انظر فيما تقدم: الشاطبي: الموافقات ج٢ ص٨ فما بعدها، والبوطي: ضوابط المصلحة.١١٩ فما بعدها.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات٢/١٢ـ ١٣، والبوطي: ضوابط المصلحة.٢٥١.

المراتب الثلاث المتقدمة، فالأحكام التي شرعت لصيانة الضروريات الخمس أهم وأولى بالرعاية، فتقدم الضرورية على الحاجية، والحاجية على التحسينية، بل إذا كان في مراعاة التحسيني إخلال بحاجي أو ضروري لم تصح مراعاته، وكانت المراعاة لما هو أعلى مرتبة، ومثله الحاجي إذا كان في مراعاته إخلال بالضروري لم تصح مراعاته، وكانت مراعاة الضروري أهم وأولى. ومن أمثلة ذلك إباحة كشف العورة للمعالجة، إذ أن ستر العورة من الأمور التحسينية، وأما العلاج فضروري لحفظ النفس أو العقل أو النسل[1].

لكن ما العمل لو تعارضت بعض المقاصد الخمسة الضرورية مع بعضها الآخر كأن تتعارض مصلحة حفظ الدين مع مصلحة حفظ النفس، والمصلحتان في مرتبة الضروريات؟

والجواب: نقل الإجماع على أن ترتيب تلك المقاصد حسب الأهمية يكون كالتالي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال.فما به حفظ الدين مقدم على ما به حفظ النفس، وما به حفظ النفس مقدم على ما به حفظ العقل، وما به حفظ العقل مقدم على ما به حفظ النسل، وما به حفظ النسل مقدم على ما به حفظ المال. وإذا تعارض الضروري مع الحاجي قدم الضروري، وإذا تعارض الحاجي مع التحسيني قدم الحاجي.

وسبب ذلك كما يقول الشاطبي:

لأنه«إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني

---

(١) انظر: مصطفى الزرقا: الاستصلاح ص٤٢.

عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختل الفرع من باب أولى»[1] ولا ريب أن إهمال الفرع أو الوصف عند الضرورة لا يوجب إلغاء الأصل أو الموصوف[2].

وسيرد تفصيل لهذا في الضابط الخامس من ضوابط المصلحة وهو «عدم تفويتها لمصلحة مساوية لها أو أهم منها».

وما أشرنا إليه يمثل الأساس المعتبر في التشريع لوزن المصلحة المرسلة، ومدى اندراجها في مقاصد الشريعة، فقد ترتقي المصلحة بارتقاء المقصد الذي تؤدي إلى تحقيقه، وقد تتدنى بدنوه.

وهكذا يتضح الضابط الأول المميز للمصلحة، والحاجز فيما بينها وبين المفسدة، إذ «كل ما يؤيد هذه المقاصد الشرعية ويساعد على تحقيقها فهو مصلحة مطلوبة طلباً قوياً أو ضعيفاً بحسب موقعها من تلك الأقسام الكلية الثلاثة، وكل ما ينافيها فهو مفسدة ممنوعة منعاً شديداً أو ضعيفاً بحسب نوع المقصد الشرعي الذي تخل به[3]».

الضابط الثاني: عدم معارضتها للكتاب.

ودليل ذلك أن معرفة مقاصد الشرع قد تمت من خلال النظر في الأحكام الشرعية واستقرائها، فتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى بين بما

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/١٨.

(٢) المرجع السابق ٢/٢٠، وانظر: البوطي: ضوابط المصلحة ٢٥١.

(٣) انظر: مصطفى الزرقا: الاستصلاح ص٤٣.

شرعه أن مقصود الشريعة إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، والشريعة كلها مصالح، أو هي تدرأ مفاسد وتجلب مصالح. فإذا تبين لنا ذلك وعرفنا أن الأحكام الشرعية إنما تنبثق من أدلتها التفصيلية، يتضح لنا أن المصلحة لا يمكن لها أن تصادم الكتاب، إذ يلزم من ذلك معارضة المدلول لدليله وهو باطل[1].

ومن الأدلة النقلية قوله تعالى: ﴿ **وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ** ﴾....»الآية[2]، وقوله سبحانه: ﴿**إِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ الآية[3]. ومن السنة ما وراه ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء عند النبي صلى الله عليه وسلم .. وورد في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم عن زوجة هلال بن أمية «**أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الإليتين خدلج الساقين فهو لشريك ابن سحماء، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية فجاءت به على النعت الأول، فقال النبي صلى الله عليه وسلم:«لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن**[4]». ولعله صلى الله عليه وسلم أراد بالشأن إيقاع الحد عليها لمشابهة

---

(١) انظر: البوطي: ضوابط المصلحة ١٢٩ ،وابن القيم: إعلام الموقعين ج٤ ص٣٧٣.

(٢) سورة المائدة : الآية ٤٩.

(٣) سورةالنساء : الآية ٥٩ .

(٤) رواه البخاري٦/٤ كتاب تفسير القرآن ـ باب: ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله ـ عن ابن عباس.

المولود للرجل الذي رميت به، لولا ثبوت الحكم في هذه الحالة ومثيلاتها عن طريق الكتاب. وهذا من آكد الأدلة على أن المجتهد وإن توهم مصلحة في أمر ما ليس له اتباعها وبناء الحكم على أساسها، طالما كان في ذلك تجاوزاً لحكم ثبت بنص القرآن الكريم، حتى وإن كان المجتهد هو الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم(١).

وليس في هذا معارضة بين النص والمصلحة، بل هو في الحقيقة معارضة بين مصلحة حقيقية رعاها النص ورتب الحكم على وفقها، وبين مصلحة متوهمة ظنها المجتهد، فلا يمكن لها أن تعارض مصلحة حقيقية، فضلاً عن مصادمتها للنص الذي هو المستند الذي تستمد منه المصلحة مشروعيتها.

ومن الأدلة على هذا الضابط أيضاً: إجماع الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة على عدم جواز مصادمة المصلحة للكتاب، ولاعبرة لقول مخالف بعد ذلك(٢).

أما تصور معارضة المصلحة للكتاب فلا يخرج عن حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون المصلحة المعارضة للنص القرآني مصلحة موهومة غير مستندة على أصل، فلا عبرة بها البتة، ولا يلتفت إليها، سواء أكان النص القرآني قاطع الدلالة أو كان نصاً ظاهر الدلالة.

والمقصود بقطعي الدلالة: ما دل على معناه دلالة قطعية بأن لا

---

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة ١٣٠ـ ١٣١.

(٢) المرجع السابق ١٣١.

يحتمل غيره، كدلالة قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ الآية[1] على وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة، وهو النص عند ابن قدامة ومن وافقه.

وظاهر الدلالة: هو ما دل على معناه دلالة ظنية، لاحتماله غيره احتمالاً مرجوحاً.

فهو راجح في معناه الأصلي، مرجوح فيما يحتمله من معنى آخر، كدلالة أسد فإنها ظاهرة في الحيوان المفترس، ومحتملة في الرجل الشجاع[2]. أو هو: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر[3].

فقطعي الدلالة لا يعارضه دليل ظني، فضلاً عن متوهم؛ إذ يستحيل وجود ظن في مقابلة يقين، فالمعول عليه هو اليقين، والظن باطل.

يقول ابن النجار[4]: «ومثل القطعيين في عدم التعارض قطعي وظني لأنه لا تعادل بينهما، ولا تعارض، لانتفاء الظن، لأنه يستحيل وجود ظن في مقابلة يقين، فالقطعي هو المعمول به،والظن لغو، ولذلك لا يتعارض

---

(١) سورة النور : الآية ٤.

(٢) انظر: ابن قدامة: روضة الناظر٢/٢٧ مع شرحها لابن بدران، ومذكرة الشيخ الشنقيطي ص١٧٦ ، وشلبي: أصول الفقه١/٤٧٢.

(٣) أصول السرخسي١/١٦٣.

(٤) محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي تقي الدين الفتوحي، الشهير بابن النجار، ولد سنة ٨٩٨هـ وبرع في الفقه وأصوله. له: منتهى الإيرادات في الفقه. وله في أصول الفقه: مختصر التحرير المسمى الكوكب المنير، وشرح الكوكب المنير. توفي سنة٩٧٢هـ (مقدمة تحقيق شرح الكوكب المنير).

حكم مجمع عليه مع حكم آخر ليس مجمعاً عليه، ويعمل بالقطعي دون الظني»[1].

فمتى اتضحت الدلالة القطعية اتضح سقوط احتمال المصلحة المظنونة المعارضة حتى ولو كان لها شاهد من أصل تقاس عليه، لما تقدم.

وأما الظاهر: فهو وإن كانت دلالته ظنية لكن وجوب العمل بمقتضى تلك الدلالة قطعي ومتفق عليه، في الوقت الذي لم يوجب أحد العمل بالمصلحة المجردة المخالفة للظاهر، فالعمل بالظاهر - إذن - مقطوع به، والعمل بالمصلحة المجردة المخالفة له مظنون، ولا يصح التعارض بين قطعي وظني[2].

يقول إمام الحرمين: «الأصل التمسك بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم، فإنا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النصوص»[3]. والمراد بالنصوص هنا «دلالة النص» وهو عنده: ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل[4]. وأما الظاهر - عنده - فهو الذي يتطرق إمكان التأويل إليه[5].

---

(١) ابن النجار: شرح الكوكب المنير٤/٦٠٨.

(٢) انظر البوطي: ضوابط المصلحة١٣٣.

(٣) الجويني: البرهان١/٥١٤.

(٤) الجويني: البرهان ١/٥١٢.

(٥) المرجع السابق ١/٥١٣.

فثبت أنه لا عبرة بمعارضة المصلحة المرسلة للكتاب، نصاً كانت دلالته أو ظاهراً. فالنص لا يعدل عنه إلا بنسخ[1]، وقد رفع بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا مجال للنسخ إذن[2]، وهو في بعض أحواله لا يقبل النسخ أيضاً حتى في زمن الرسالة، وهذا هو المحكم عند الأحناف؛ إذ يعرفونه بالقول: «ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير».[3]

وحكم الظاهر ألا يعدل عنه إلا بدليل على قصد المحتمل المرجوح، وذلك هو التأويل، وللتأويل شروط أهمها:

أولاً: أن يستند التأويل إلى دليل.

ثانياً: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل كالظاهر.

ثالثاً: كون التأويل موافقاً لوضع اللغة.

رابعاً: كون التأويل موافقاً لعرف الشرع أو عرف الاستعمال.

خامساً: أن يكون المتأول أهلاً للتأويل.[4]

والتأويل لا يكون إلا بعد ورود قرينة تخرج اللفظ الظاهر عن ظاهره إلى المعنى المحتمل المرجوح، وهذه القرينة قد تكون شرعية: كالقرينة

---

(١) انظر: روضة الناظر لابن قدامة٢/٢٧.

(٢) انظر: البوطي: ضوابط المصلحة١٣٢.

(٣) انظر: الخبازي: المغني في أصول الفقه١٢٦.

(٤) انظر: في مسألة التأويل: البرهان لإمام الحرمين ١/٥١٧ فما بعدها وابن قدامة: روضة الناظر٢/٣٠ فما بعدها، وأصول الفقه الإسلامي لبدران أبوالعينين بدران٤٠٠.

الصارفة عن المعنى الحقيقي للمباشرة إلى معنى مجازي هو الوطء في قوله تعالى ﴿وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾الآية[1]، وقد تكون عقلية كما في قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾الآية.[2]

وقد تكون لغوية كقوله تعالى: «فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» إذ القصاص لا يسمى اعتداء إلا من باب المشاكلة، وقد تكون عرفية كإطلاق لفظ الدابة على الفرس[3].

وما لم ترد قرينة صارفة امتنع التأويل، ووجب العمل بمقتضى دلالة الظاهر كما أسلفنا.

الحالة الثانية: أن تكون المصلحة المعارضة مستندة إلى أصل في صورة قياسية صحيحة، وذلك كالمصلحة في جواز أخذ المضطر من مال الغير عنوة قدر ضرورته، قياساً على جواز أكله من لحم الميتة بجامع الضرورة فيهما، فتجويز أخذ المضطر من مال الغير مبني على مصلحة، وهذه مستندة إلى أصل ثبت بالقرآن هو تجويز أكل المضطر للحم الميتة بجامع دفع الهلاك بينهما، وهذه المصلحة المقاسة تعارض الظاهر في قوله تعالى ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ إذ ظاهر الآية يشمل كل أنواع الأموال وكل الأوقات، إلا أن المصلحة وقد استندت إلى أصل شرعي قد غدت دليلاً شرعياً، فأصبح التعارض بين دليلين شرعيين، لا بين دليل شرعي

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٨٧.

(٢) سورة يوسف : الآية ٨٢.

(٣) انظر البوطي: ضوابط المصلحة ١٣٧.

ومصلحة متخيلة، والأخذ بأحدهما راجع إلى نظر المجتهد حسب أحوال الأدلة وطرق الاجتهاد.[1]

الضابط الثالث: عدم معارضتها للسنة:

والمقصود بالسنة: كل ماصح عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير متواتراً كان أو آحاداً.

وقد اختلفت تعريفات الأصوليين للسنة فيضيف البعض (من غير القرآن).[2] ويدخل البعض الآخر ما جاء عن الصحابة والخلفاء؛ لكون فعلهم اتباعاً لسنة ثبتت لديهم ولم تنقل إلينا[3].

وما أثبتناه من تعريف لا يدخل فيه القرآن الكريم؛ إذ أرجعنا القول في التعريف إليه صلى الله عليه وسلم، ثم إن هذا الضابط أتى بعد الضابط المتعلق بعدم جواز مخالفة المصلحة للقرآن ليؤكد أن القول من النبي صلى الله عليه وسلم يقصد به هنا ما كان من غير القرآن.

ولم ندخل ما جاء عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في معنى السنة «المختار» لأن الحديث هنا في الضوابط الأصلية التي لابد منها في تحديد المصلحة تمهيداً للاحتجاج بها، وليس عدم مخالفتها لقول الصحابي أو فعله من الضوابط القطعية إلا إذ كان المقصود بما جاء عن الصحابة هو ما ثبت إجماعهم عليه، فذلك مندرج في الضابط الثالث

---

(١) انظر: المرجع السابق نفسه ١٣٩.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب٢/٢٢، وانظر: المحقق من علم الأصول لشهاب الدين المقدسي ص٣٨.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/٤ فما بعدها.

للمصلحة وهو عدم مخالفتها للإجماع وسيأتي، فلا تصح المصلحة المعارضة لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير.

وسواء أكان القول منقولاً بطريق التواتر أو الآحاد ومثله الفعل.

وحيث يتنوع الفعل منه صلى الله عليه وسلم إلى أنواع، فلا بد من معرفة الفعل الذي لايصح للمصلحة أن تعارضه.

فقد قسم الأصوليون أفعاله صلى الله عليه وسلم إلى أقسام:

الأول: الحركات والأفعال الجبلية، كتصرف الأعضاء، وحركات الجسد كالسكون والحركة، والقيام والقعود.

الثاني: أفعاله صلى الله عليه وسلم الجارية على وفق العادات، كأحواله في مأكله ومشربه، ونومه، ولبسه.

الثالث: الفعل المجرد عن قرينة تدل على كون الفعل عادةً أو قربة كالاضطجاع بعد الفجر، وكدخوله صلى الله عليه وسلم مكة من كداء، ومبيته بذي طوى.

الرابع: الأفعال المتعلقة بالقرب والديانات وهي ثلاثة أنواع:

الأول: مايكون بياناً.

الثاني: ما يكون تنفيذاً وامتثالاً.

والثالث: ما يكون ابتداءً، وينقسم إلى قسمين:

أحدهما: مايقع في سياق القرب،

والثاني: ما لا يقع في سياق القرب.

الخامس: الأفعال الخاصة به صلى الله عليه وسلم كالوصال في الصيام، والزيادة على أربع في النكاح.

والسادس: ما يفعله صلى الله عليه وسلم مع غيره عقوبة له.

وزاد بعض الأصوليين أقساماً أخرى لا تخرج في الجملة عما تقدم[1].

وقبل بيان القدر الذي لايصح للمصلحة معارضته لا بد من تحديد الأنواع التي يقصد بها التشريع من أفعاله صلى الله عليه وسلم.

فالقسم الأول: وهو ما كان من قبيل الحركات والأفعال الجبلية فذلك لايتعلق به أمر باتباع ولا نهي عن مخالفة[2].

والثاني: ما جرى من أفعاله صلى الله عليه وسلم على وفق العادات. فذلك أيضاً لم يقصد به التشريع عند بعض الأصوليين.

والبعض الآخر يرى أن المواظبة عليه على وجه معروف يجعله دون ما ظهر فيه أمر القربة، وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلة، فيكون اتباعه

---

(١) راجع في أفعال المصطفى ـ صلى الله عليه وسلم ـ: الإحكام لابن حزم٤/ ٥٤٣ فما بعدها (المجلد الثاني)، والعدة للقاضي أبي يعلى ج٣ ص٧٣٤ فما بعدها، والبرهان لإمام الحرمين١ /٤٧٨ فما بعدها، والمحقق من علم الأصول لشهاب الدين المقدسي ص٤٠ فما بعدها، وإرشاد الفحول للشوكاني ص٣٥ فما بعدها، وأفعال الرسول لمحمد العروسي ص١٤٥ فما بعدها.

(٢) انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول٣٥.

صلى الله عليه وسلم فيه من باب المندوب[1].

وهذا إذا لم يثبت سوى مجرد الفعل، أما إذا اقترن الفعل بإرشاد إلى هيئة من الهيئات كالأكل والشرب واللبس والنوم فالتشريع فيه واضح.

والثالث: هو الفعل المجرد المقترن بأعمال العبادات كالحج والصلاة - كدخول مكة من كداء، والنزول بالأبطح، ففيها الخلاف المتقدم. والراجح أنها إلى جانب التشريع ألصق لمقارنتها العبادة المشروعة على الوجه المخصوص[2].

والرابع: يختلف الحكم فيه باختلاف أقسامه.

فما كان بياناً كقوله صلى الله عليه وسلم «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[3] فهو دليل في حقنا واجب علينا. وما كان بياناً لمجملٍ فحكمه حكم المجمل من وجوب أو ندب[4].

وإذا كان امتثالاً لما أُمر صلى الله عليه وسلم هو ونحن به كالإتيان بالشهادة، وأركان الإسلام، فهذا قام فيه دليل التساوي بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أمته فيه فالتشريع فيه ليس محل خلاف[5].

وما كان ابتداءً فسواء أكان في سياق القرب أم لا فقد وقع فيه

---

(١) المرجع السابق ٣٥ .

(٢) انظر: العروسي: أفعال الرسول١٤٦.

(٣) رواه البخاري١/١٥٥ - كتاب الأذان - باب الأذان للمسافر. عن مالك بن الحويرث..

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول ٣٦.

(٥) انظر: شهاب الدين المقدسي: المحقق من علم الأصول٤١.

الخلاف بين الأصوليين. والذي يترجح لنا أن ما عرفت صفته في حقه صلى الله عليه وسلم من وجوب أو ندب أو إباحة فإن أمته مثله صلى الله عليه وسلم في ذلك إلا أن يدل دليل على اختصاصه به[1]. وما لم تعرف صفته في حقه صلى الله عليه وسلم فإما أن يظهر فيه قصد القربة أو لا، وفي كلا الحالتين فالذي يترجح من الخلاف الوارد في هذه المسألة أن اتباعه صلى الله عليه وسلم فيه من باب المندوب؛ لأن الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة خرج من الإباحة إلى ما فوقها لوجود قصد القربة، و المتيقن فوق الإباحة الندب.

وأما الفعل الذي لم يظهر فيه مقصد القربة فهو ـ عند التحقيق ـ لا بد وأن يكون لقربة، وأقل ما يتقرب به المندوب، ولا دليل يدل على زيادة على الندب، فوجب القول به[2].

والخامس: ما كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره.

والسادس: ما فعله صلى الله عليه وسلم مع غيره عقوبة له، فالراجح أنه موقوف على معرفة السبب، فإذا اتضح كان لنا أن نفعل مثله عند وجود السبب، وأما إذا كان الفعل بين شخصين متداعيين، فذلك جار مجرى القضاء، فيتعين علينا القضاء بما قضى به صلى الله عليه وسلم[3].

وما تقدم من تقسيم لأفعال النبي صلى الله عليه وسلم وخلاف

---

(١) انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول٣٦.

(٢) المرجع السابق٣٨.

(٣) المرجع السابق٣٦.

الأصوليين في ظهور جانب التشريع فيها من عدمه إنما كان لتوضيح ما لايحق للمصلحة أن تعارضه، فإذا تقرر ما تقدم من أقسام نقول:

إن ماثبت اختصاصه به صلى الله عليه وسلم من أفعال، أو كان من حركات النفس وأفعال الجبلة فلا علاقة له بمسألتنا؛ لخروجه عن ميدان التشريع للأمة.

أما الأفعال الخالية من القرينتين المتقدمتين (الاختصاص وأفعال الجبلة) فإما أن تكون دائرة بين الواجب والمندوب، إذا اقترنت بما يدل على القربة فيها، وإما أن تكون دائرة بين الإباحة والمندوب والواجب، إذا لم يظهر ما يدل على كونها قربةً. وانصراف الفعل إلى أحد الأحكام المبينة راجع للدليل والمرجحات.

ومعارضة المصلحة لهذا النوع من الأفعال يقصد به معارضة القدر المشترك الذي تدل عليه الأفعال، والقدر المشترك الذي تدل عليه الأفعال الخالية من قرينة القربة هو عموم الإذن.

والقدر المشترك الذي تدل عليه الأفعال المقترنة بدليل يدل على قصد القربة هو مطلق الطلب.

فمعارضة المصلحة لعموم الإذن في الأول مردودة.

ومعارضتها لمطلق الطلب في الثاني مردودة كذلك. أما حمل الفعل على أحد أقسام الحكم فراجع للدليل والمرجح كما مر معنا[1].

والتقرير هو: أن يسكت النبي صلى الله عليه وسلم عن إنكار قول أو

---

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة١٦٢.

فعل قيل أو فعل بين يديه، أو في عصره، وعلم به[1]. أو هو سكوته صلى الله عليه وسلم على ما علم به من تصرف قولي أو فعلي، لمكلف مسلم، وكان قادراً على إنكاره[2].

والفرق بين المعنيين أن التعريف الأول حدد الزمن حيث قيد الفعل بكونه بين يديه صلى الله عليه وسلم أو في عصره، وأهمل التعريف بالقدرة على الإنكار، مع أن بعض من يورد هذا التعريف يجعل القدرة على الإنكار شرطاً من شروط الإقرار. والشرط الثاني هو اطلاعه صلى الله عليه وسلم على الفعل[3].

والتعريف الثاني: لم يصرح بالتحديد الزمني للفعل، بيد أن التصريح بكون الفعل مما علمه صلى الله عليه وسلم كاف في التعبير عن وقوعه في عصره.

أما إضافة القدرة على الإنكار، فقد صرح بعض الأصوليين بأن ذلك من الافتراضات التي لم تبن على واقع؛ إذ يعلل صاحب التعريف إيراد هذا القيد بقوله: لعله صلى الله عليه وسلم منعه من الإنكار مانع كعلمه صلى الله عليه وسلم بعدم بلوغ الحكم للمخالف، أو أن الإنكار قد بلغه أولاً فعاود فعله، فلم يعاود صلى الله عليه وسلم الإنكار.

وهو افتراض مردود؛ إذ هو مجرد افتراض لا واقع له كما أسلفنا، ثم إن ذلك يرد لو كان المقتدى به شخص غير المعصوم صلى الله عليه

---

(١) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول\٤١.

(٢) البوطي: ضوابط المصلحة١٦٢.

(٣) انظر أفعال الرسول لمحمد العروسي ص٢٣٢.

وسلم المبلغ للأمة[1].

وأما اشتراط حصول علمه صلى الله عليه وسلم بالواقعة فهو تحصيل حاصل؛ إذ لو لم يعلم بها صلى الله عليه وسلم لما كان الإقرار دليلاً [2].

وبعد هذه المناقشة يبقى التعريف الأول هو التعريف الأصح. وقد نقل عدم الخلاف في كون التقرير دليلاً على الجواز،[3] قال البوطي: «وأقل ما يدل عليه عدم الحرج وهو جنس لأنواع الواجب والمندوب والمباح؛ والمقصود بعدم معارضة المصلحة له أن لا تعارض هذا الجنس. أما معارضتها لنوع من أنواعه، فهو كما قلنا قابل للبحث والاجتهاد»[4].

تبقى الإشارة إلى أن العمل بالسنة ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: التزام العمل بمدلولها مطلقاً دون تبديل أو تحريف، وميدان هذا القسم من العمل هو فيما تصرف فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بالفتوى والتبليغ، كسنته صلى الله عليه وسلم في الصلاة والزكاة وأنواع العبادات وغيرها من المعاملات كعقود البيوع والهبات وغير ذلك. فالالتزام هنا بالمدلول واجب، وهو المراعى في غالب سنته صلى الله عليه وسلم.

الثاني: التزام مبدئه صلى الله عليه وسلم في سياسة الأمور

---

(١) أفعال الرسول لمحمد العروسي٢٣٤.

(٢) المرجع السابق ٢٣٤.

(٣) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول\٤١.

(٤) البوطي: ضوابط المصلحة١٦٢.

ومعالجة القضايا، والمرتكز أساسا على تحري حكم الله عز وجل فيما لم يشهد له شاهد قاطع، وذلك بالوسائل والأسباب المؤدية إليه.

وذلك أن هناك من السنن مما تصرف فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً وحاكماً كتجييش الجيوش، واختيار مواقيتها وأمكنتها إلى غير ذلك مما هو من اختصاص الحاكم.

وهذا النوع من السنة، قد يختلف من حين لآخر ومكان إلى غيره، فاتباعه صلى الله عليه وسلم في هذا النوع يكون بالالتزام بمبدئه وخطته صلى الله عليه وسلم المؤسسة على تحري حكم الله عز وجل حسب التدابير والطرق المتخذة، وهي طرق وتدابير قد تختلف من زمن لآخر، بيد أن الأخذ بها، واختيار الأصلح منها، لابد أن يكون مندرجاً في المبدأ العام المشار إليه.

فإذا اتضح لنا ما تقدم، ننتقل إلى توضيح التعارض بين المصلحة والسنة فنقول: إن ما قد يرى أنه مصلحة في أمر من الأمور لا يخلو من أن يكون مصلحة ثابتة بمحض الرأي دون شاهد من كتاب أو سنة، أو مصلحة ثابتة بشاهد منهما.

فأما الأولى: وهي المصلحة المجردة التي لا شاهد لها من كتاب أو سنة فهي إما أن تكون موهومة كما أسلفنا في الضابط الثاني، أو تكون حقيقية لكنها مرسلة لعدم وجود الشاهد. وفي كلا الحالتين لايجوز اعتبارها عند مخالفة النص، وقد نقل الإجماع على ذلك. يقول البوطي: «فأما المصلحة التي لاشاهد لها من أصل تقاس عليه، فلا يجوز اعتبارها عند مخالفة النص لها سواء كانت مخالفة كلية أو جزئية أو غيره، وسواء أكان النص قطعياً أو غير قطعي. أجمع على هذا كافة الصحابة

والتابعين، وأئمة المذاهب»[1].

وأما الثانية: وهي المصلحة التي لها شاهد من أصل معتبر تقاس عليه كالكتاب والسنة، فإن تعارضت مع النص فإما أن يكون النص قطعياً فلا عبرة بالمصلحة المعارضة إذن، كالمصلحة القائمة على أساس القياس الصحيح إذا عارضت نصاً قطعياً فيعتبر القياس فاسداً لايؤخذ به.

وإما أن يكون النص غير قطعي فالتعارض محل خلاف بين الأصوليين في تقديم النص غير القطعي أو المصلحة المستندة إلى القياس.

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا عدم جواز معارضة المصلحة المرسلة للنصوص سواء أكانت قطعية أم ظنية، ومن ذلك ما ثبت من السنة قولاً كانت أو فعلاً أو تقريراً حسب التفصيل المتقدم.

أما المصلحة التي شهد لها شاهد من أصل معتبر تقاس عليه فإن خالفت نصاً قطعياً لم يلتفت إليها، وإن خالفت نصاً ظنياً كان ذلك محل الخلاف.

والمهم هنا هو إثبات أن المصلحة المرسلة لايصح لها مصادمة النصوص، فضلاً عن تقديمها عليها، أما المصلحة المعتبرة فاعتبارها إنما ثبت بدليل الشرع، فإن كان هناك معارضة بينها وبين دليل شرعي آخر فالمعارضة بين دليلين شرعيين ـ عند التحقيق ـ لا بين مجرد مصلحة ودليل شرعي، وذلك التعارض هو محل النظر والاجتهاد، ويدفع بما

---

(١) البوطي: ضوابط المصلحة ٢٠١.

يدفع به التعارض بين الأدلة الشرعية.

أما مسألة التعارض بين الأدلة الشرعية، وهل هو حقيقي أو ظاهري راجع لنظر المجتهد، فليس من مسألتنا؛ بيد أنه لا بد من التأكيد على أن الشرع منزه عن التعارض بمعنى التناقض بين أدلته وأحكامه، وإنما هناك تعارض ظاهري يدفع بمجرد تطبيق قواعد الدفع له التي قررها الأصوليون، والمستمدة أصلاً من أدلة الشرع.

وقد منعت معارضة المصلحة المرسلة للنص للأدلة المتقدمة، ولأن المصلحة المرسلة التي لم يقم دليل على اعتبارها بعينها لو صادمت النص وعادت عليه بالإلغاء لألغت مشروعيتها التي إنما ثبتت لاعتبار الشرع لها في الجملة كما أسلفنا؛ ثم إنها لا ترقى إلى مستوى المصلحة القطعية بخلاف المصلحة المتضمنة في النص، فلا يصادم الظني قطعياً، وهي بالإضافة إلى ما تقدم ستظل محل خلاف واجتهاد، ففريق سيظل يرى فيها مصلحة حقيقية، وآخر لا يرى فيها ذلك، بل هي متوهمة. وأيضاً فسيرى فريق أنها مصلحة عامة، وآخر يرى أنها خاصة بزمن دون زمن، أو أشخاص دون آخرين، ومنشأ الخلاف كما تقدم هو عدم اعتبار الشرع لها بعينها، فكيف لمصلحة في هذا المستوى أن تصادم النص الشرعي المتضمن لمصلحة حقيقية قاطعة؟!

أما المصلحة المرسلة الحقيقية والعامة فأرى أنها لن تصادم النص إلا على المستوى النظري (الافتراضي) ، أما في الواقع التطبيقي فلا أظن حصول ذلك، طالما ثبت كونها حقيقية لا متوهمة، وعامة غير خاصة، وملائمة لمقاصد الشرع.

وأخيراً فما ذكرناه آنفاً ينحصر في مسألة التعارض لا الحجية؛ إذ ثبت لنا حجيتها في أول هذه المسألة.

وسيأتي زيادة بيان لهذا في مناقشة رأي الطوفي.

الضابط الرابع: عدم معارضتها للقياس :

ولتوضيح ذلك نقول: القياس هو إلحاق فرع لم يدل عليه دليل بأصل دل عليه الدليل لعلة جامعة بينهما، كما يقول الأصوليون ـ في الجملة ـ وإلحاق الفرع إنما هو مراعاة للمصلحة فيه، لكن مراعاة هذه المصلحة مشروطة بتحقق علة الأصل في الفرع، فإذا تحقق وجود العلة تحقق اعتبار المصلحة، فكان دليل الأصل دليلاً للفرع. فأصبحت المصلحة المراعاة في الفرع مصلحة معتبرة بالدليل، واعتبر معها أيضاً العلة الجامعة بين الأصل والفرع. فمصلحة القياس معتبرة من وجهين: باعتبار ذاتها كمصلحة، وباعتبار وصفها المناسب (العلة الجامعة).

أما المصلحة المطلقة فمراعاتها أعم، وذلك لكونها شاملة لمصالح أخرى غير المصلحة القياسية، كالمصلحة المرسلة.

فالأولى وهي المصلحة القياسية أخص مطلقاً، والثانية وهي المصلحة المطلقة أعم مطلقاً. وكذلك فالنسبة بين القياس والمصلحة نسبة بين خاص وعام، فالقياس أخص من المصلحة؛ إذ كل قياس مصلحة وليس كل مصلحة قياس.

وإذا ثبت ماتقدم نوضح أن اعتبار الوصف المناسب في الفرع قد يختلف قوة وضعفاً.

فقد يكون الاعتبار لعين الوصف في عين الحكم.

وقد يكون لعينه في جنس الحكم.

وقد يكون لجنسه في عين الحكم.

وقد يكون لجنسه في جنس الحكم.

ومثال الأول: تأثير الصغر في ولاية المال فهذا هو المؤثر عند جماعة من الأصوليين، وهو ما دل نص أو إجماع على اعتبار عينه في عين الحكم، وهذا هو أعلى درجات الاعتبار.

ومثال الثاني: اعتبار الصغر في جنس الولاية.

ومثال الثالث: اعتبار جنس المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض.

ومثال الرابع: اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام.

وهذه الأقسام الثلاثة (الثاني والثالث والرابع) تدخل تحت الملائم عند بعض الأصوليين.

والبعض يجعل الثاني ـ اعتبار العين في الجنس ـ من المؤثر.

والثالث ـ اعتبار الجنس في العين ـ من الملائم.

والرابع ـ اعتبار الجنس في الجنس ـ من الغريب، في حين أن الغريب عند غيره هو الملغى.

ومع اختلاف الأصوليين في الاصطلاحات لهذه الأقسام إلا أنهم يتفقون على ترتيبها من حيث القوة:

فما دل الدليل من النص أو الإجماع على اعتبار عينه في عين الحكم هو الأقوى مطلقاً. يليه ما دل الدليل على اعتبار عينه في جنس الحكم،

ثم ما كان اعتبار جنسه في عين الحكم، يلي ذلك ما دل الدليل على اعتبار جنسه في جنس الحكم.

الخلاصة: أنه إذا عارضت مصلحة مطلقة مصلحة قياسيةً قدمت القياسية؛ لكونها أخص مطلقاً، ولثبوت اعتبارها من طريقين كما تقدم.

وإذا عارضت مصلحة قياسية مصلحة قياسية أخرى نظر إلى اعتبار الوصف المناسب فيقدم الأقوى على الأدنى.(١)

الضابط الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها:

ولمعرفة ميزان الأهمية بين المصالح نذكر بما ورد في الضابط الأول عند الحديث عن مقاصد الشرع. ومراعاتها للضروريات، والحاجيات والتحسينات.

وأنه إذا تعارضت مصلحة ضرورية مع مصلحة حاجية قدمت الأولى باتفاق، كما تقدم الحاجيات على التحسينات، وهذا واضح.

أما في حالة التساوي بين المصالح من حيث ورودها في مرتبة واحدة فإن كان كل منهما متعلقاً بكلي على حدة، قدمت المصلحة المتعلقة بكلي متقدم على غيره في المرتبة نفسها، وقد تقدم معنا أن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس، وحفظ النفس مقدم على حفظ العقل، وحفظ العقل مقدم غلى حفظ النسل، وحفظ النسل مقدم على حفظ المال،

---

(١) انظر فيما تقدم: ضوابط المصلحة للبوطي ص٢١٦ فما بعدها، ويراجع في أقسام المناسب المستصفى ٢/٢٩٦، وابن قدامة: روضة الناظر ٢/٢٦٧ فما بعدها، ومذكرة الشنقيطي في أصول الفقه ص٢٥.

وللتدليل على ذلك:

أولاً: ثبوت مشروعية الجهاد في سبيل الله حفظاً للدين، والجهاد يكون بالنفس وغيرها، فثبت أن حفظ النفس متأخر عن حفظ الدين.

ثانياً: جواز شرب المسكر لحفظ النفس من الهلاك ـ عند الضرورة ـ دليل على تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.

ثالثاً: الإجماع على عدم الإضرار بعقل الزاني أو حواسه في إقامة حد الجلد عليه دليل على تقديم حفظ العقل على حفظ النسل.

رابعاً: النهي عن اتخاذ الزنا وسيلة لكسب المال دليل على تأخير حفظ المال عن حفظ النسل.

أما إذا كانت المصالح المتعارضة متعلقة بكلي واحد فلا بد من وضع معايير لتوضيح الأهم منها، وتقديم ما تتحقق فيه تلك المعايير؛ لأن المصالح المشتركة في كلي واحد من كليات المصالح تتفاوت فيما بينها ـ أهمية ـ بالنظر إلى هذين الجانبين:

الجانب الأول: النظر إليها من حيث مقدار شمولها.

الجانب الثاني: النظر إليها من جهة رجحان وقوعها.

فالمقصود بالجانب الأول: أن المصالح تختلف باختلاف شمولها للناس، فيقدم الأكثر شمولاً على غيره، ومثال ذلك: ترجيح الانشغال بتعليم شرعي على الانشغال بما وراء الفروض من نوافل العبادات؛ لأن الأول أشمل فائدة من الثاني. وكذلك ترجيح مصلحة عامة أهل السوق على مصلحة الواحد، في منع تلقي الركبان؛ لأن مصلحة العامة مقدمة

على مصلحة الفرد، وإن كانت المصلحتان في مرتبة الحاجيات.

والمقصود بالجانب الثاني أن تكون المصلحة المقدمة على غيرها مما هو مساو لها راجحة الوقوع؛ إذ أن اتصاف الأمر بكونه مصلحة أو مفسدة إنماً هو بنتائجه في الواقع.

وقد قلنا برجحان الوقوع؛ لأن هذه هي الدرجة الأقل في الاعتبار، أما المقطوع بتحققه ـ في العادة ـ فأمره واضح سواء أكان مفسدة أم مصلحة.

فإذا تعارضت مصلحتان في مرتبة واحدة، قدمت الأشمل والأوسع ـ في الزمن والأشخاص ـ بشرط كونها مقطوعة الحصول، أو راجحة فيه.

فمن المؤكد حصوله في العادة: نزع الملكية لافتتاح الطريق العام بتعويض عادل، والاتجار في مال اليتيم نقداً. ومن المرجح حصوله من المصالح: الاتجار في مال اليتيم ديناً مع التوثيق.

والخلاصة ـ كما يقول البوطي ـ:

«إنه لابد لاعتبار المصلحة من شرط أساسي: هو رجحان الوقوع؛ ثم هي تتدرج في مراتب من الأهمية الذاتية ممثلة في مراتب الكليات الخمس، وفي الوسائل الثلاث لإحرازها، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. ثم تتدرج بعد ذلك حسب درجة شمولها، وسعة فائدتها. فعلى ضوء هذا الترتيب تتصنف عند التعارض، ويرجح

البعض منها على الآخر»[1].

وقد أضاف مصطفى زيد ضابطاً أرى أنه من الأهمية بمكان؛ إذ قال بضرورة أن يوكل تقدير المصلحة وبيان وجه النفع فيها إلى المجتهدين من علماء الشريعة، لا إلى رأي الفرد.

وهو بذلك يشير إلى مثل ما تقوم به المجامع الفقهية، ومجامع البحوث وما يقاس عليها. وكلما كان الرأي في تقدير المصلحة مستنداً إلى أكبر عدد من المجتهدين والعلماء في القول به كان أبعد عن احتمال الخطأ.

والسبب الذي جعله يقول بهذا الضابط هو أن الحكم الذي سيشرع بناءً على المصلحة حكم للجماعة لا للفرد ـ حيث سبق اشتراط كونها عامة ـ وللتعامل لا للتعبد، والتعامل يشترك فيه المجموع بخلاف التعبد الذي يكون من الواحد ومن الجماعة، وحيث كان الأمر متعلقاً بالجماعة كان استناده لرأي الجماعة واجباً[2].

وما تقدم من الضوابط ليس خاصاً بالمصلحة المرسلة، بل يتناول المصلحة بإطلاق، وانضباط المصلحة المرسلة بها من باب أولى، كيف لا وهي المجردة من دليل الاعتبار المتناول لها بخصوصها!! فلا أقل من ضبطها بما تقدم من الضوابط كي تتحقق سلامتها في ذاتها، تمهيداً لسلامة البناء عليها.

---

(١) ضوابط المصلحة٢٥٤ وانظر في هذا الضابط المرجع نفسه من ص٢٤٨ فما بعدها.

(٢) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي ١٩٠.

المبحث الأول

بيان رأي الطوفي وذكر أدلته

تقدم معنا سبب اختيار رأي الطوفي في المصلحة ودراسته ضمن محاولات التجديد في الدراسات الأصولية المتقدمة. وللتأكيد على ذلك نشير إلى كون رأي الطوفي مخالفاً لاتفاق الأصوليين والفقهاء على منع معارضة المصلحة المجردة للنصوص، كما سيأتي، ولكون رأيه مستَنَداً لكثير من الباحثين القائلين بتقديم المصلحة حتى مع تجردها عن الضوابط المتقدمة.

أما رأي الطوفي في المصلحة: فرغم اتفاق الباحثين على نقل رأيه وتوضيحه إلا أنني لا حظت اختلافاً حول المصدر الذي أورد الرأي وأشهره.

فيذهب بعض الباحثين إلى أن الطوفي ألف رسالة في المصلحة، وضح فيها رأيه، ونشرها الشيخ جمال الدين القاسمي في تفسيره، ثم نشرت في مجلة المنار. وأخيراً تناولها مصطفى زيد بالتعليق والتحقيق، ثم عبد الوهاب خلاف[1].

في حين يرى عبد الوهاب خلاف رسالة الطوفي في المصلحة عبارة عن تجريد الشيخ جمال الدين القاسمي لشرح حديث «**لا ضرر ولا**

---

(١) انظر: البدعة والمصالح المرسلة لتوفيق الواعي ٢٦٤.

ضرار» من شرح الأربعين النووية للطوفي، وما أضافه القاسمي من تعليقات وإيضاحات، مع المقابلات التى تمت من الباحث مصطفى زيد بين هذه الرسالة وبين أصلها في شرح الطوفي للأربعين النووية، ومن خلال المقابلة والموازنة استخلص مصطفى زيد رسالة الطوفي منقحة محررة(١).

إلا أن مصطفى زيد ينفي أن يكون للطوفي رسالة خاصة في المصلحة، بل إن تسمية شرح الحديث المشار إليه سابقاً بـ« رسالة في المصالح المرسلة» ليس إلا من اختيار القاسمي نفسه،فضلاً عن كون الشيخ جمال الدين القاسمي أسقط كثيراً من فقرات الشرح الموضحة للفكرة التى يريدها الطوفي(٢).

---

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي١٠٥.

(٢) مصطفى زيد:المصلحة في التشريع الإسلامي ١١٣ وقد أورد مصطفى زيد بياناً لسبب اشتهارفكرة تأليف الطوفي رسالة في المصالح المرسلة إذ يقول:«وإنما كان مصدر هذه الشهرة وسرها أن مجلة المنار قد نشرت الرسالة في الجزء العاشر من المجلد التاسع في باب أصول الفقه تحت عنوان «أدلة الشرع وتقديم المصلحة في المعاملات على النص» وقدمت بين يديها كلمة قصيرة، وأرشدت إلى المصدر الذي نقلت عنه،وهو الرسالة التى حققها وعلق عليها الشيخ جما ل الدين القاسمي ،ثم كانت المنار أمينة في نقل الرسالة وحواشيها فلم تكد تخطئ في نقل شيء عن الأصل أو التعليق، حتى الأخطاء المطبعية فيه،فقد نقلتها كما هي ،غير أنها أهملت التنبيه على أصل الرسالة في كتب الطوفي، فلم تنقل عبارة القاسمي عن تجريده لها من شرح الحديث،مع أنها نقلت كل عبارة علق بها على الرسالة،ومن هذا الإهمال الذي يبدو غير مقصود كان الخطأ الشائع بأن للطوفي رسالة في المصالح»انظر:ص ١١٤ من المصلحة في التشريع الإسلامي.

أما الطوفي فإنما تحدث عن المصلحة أثناء شرحه لحديث «**لا ضرر ولا ضرار**» ضمن شرحه للأربعين النووية.

فلم يؤلف لها تأليفاً مستقلاً،بل ولم يذكر رأيه بالوضوح الذي سيأتي في تآليفه الأصولية.بل كان ذلك في كتاب في الحديث،مما زاد في الجهل به،وتوهم كونِ الرسالة «التجريدة» من تأليفه المستقل في المصلحة [1].

وقبل بيان ما أورده الطوفي في شرحه لحديث «**لاضرر ولا ضرار**» من آراء حول المصلحة ومكانتها وأدلة ذلك، لا بد من التعريج على ما قاله في المبحث ذاته في بعض تآليفه الأصولية.

ففي كتابه «البلبل في أصول الفقه» لم يذكر سوى ما أورده الموفق [2] في روضة الناظر من أن المصلحة إن شهد الشرع باعتبارها كاقتباس الحكم من معقول دليل شرعي فقياس.وإن شهد ببطلانها فهي لغو لا خلاف في بطلانها.وإن لم يشهد لها الشرع باعتبار ولا إلغاء فإما أن تكون واقعة في مرتبة التحسينات.أو تكون واقعة في مرتبة الحاجيات .أو تكون واقعة في مرتبة الضروريات .

---

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد١٩٥.

(٢) هو عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي. موفق الدين ولد سنة ٥٤١هـ . كان حجة في المذهب الحنبلي وكان عابداً ورعاً له من المصنفات :المغني والمختصر والكافي والمقنع في الفقه، وروضة الناظر في أصول الفقه ت سنة ٦٢٠هـ. الفتح المبين ٢/٥٣.

فإن كانت واقعة في المرتبتين الأوليين لم يصح التمسك بها من غير أصل؛ إذ لو جاز ذلك لكان وضعاً للشرع بالرأي.

أما إن كانت واقعة في مرتبة الضروريات فهي بين قائل بحجيتها؛ لكونهامن مقاصدالشرع،وقائل بعدم حجيتها، إذ لم تعلم محافظة الشرع عليها.

والفرق بين الموفق والطوفي أن الموفق صرح برأيه بعد إيراده للرأي الآخر، وقال بعدم حجية المصلحة المرسلةوإن كانت في مرتبة الضروريات.أما الطوفي فقد أورد الآراء في البلبل ـ الذي هو مختصر الروضةـ دون أخذه بأحدها، أو تصريح برأي مخالف[1]

وقد أورد الشيخ مصطفى الزرقا [2]في كتابه«الاستصلاح» ما بلغه من أن للطوفي كتاباً اسمه«البلبل»تكلم فيه على المصلحة المرسلة وشروطها، وصرح فيه أن المصلحة لا يجوز لها أن تخالف النص القطعي[3]. بيد أن ما ورد في كتاب البلبل ليس سوى اختصار لما أورده ابن قدامه في الروضة، دون التعرض لشروط المصلحة المرسلة، أو التصريح بعدم جواز مخالفتها للنص ؛بل لم يلتزم الطوفي فيما أورده

---

(١) انظر: البلبل في أصول الفقه للطوفي ١٤٤وروضة الناظر١/٤١١ فما بعدها مع شرحها نزهة الخاطر العاطر لابن بدران.

(٢) عالم وفقيه معاصر،عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي. توفي سنة ١٤٢٠هـ .

(٣) انظر:الاستصلاح والمصالح المرسلة للزرقا ٧٦ .

برأي معين، بخلاف ابن قدامة الذي فصل القول ثم ذكر الخلاف وصرح برأيه كما تقدم.

أما في شرح مختصر الروضة للطوفي أيضاً فقد تعرض لأقسام المصلحة من جهة اعتبار الشرع لها وعدم الاعتبار، على حسب ما ورد في المختصر، إلا أنه رجح اعتبار المصلحة المرسلة، بل وأكد على أن التقسيمات التى وردت في كتب الأصوليين للمصلحة من كونها معتبرة أوملغاة أو مرسلة ضرورية أوغير ضرورية ما هي إلا تكلف وتعسف؛ ذلك لأن طريق معرفة المصالح ـ كما يقول الطوفي ـ أعم من تلك التقسيمات. وأقرب تناولاً منها ،وبداية هذا الطريق تنشأ من ثبوت مراعاة الشارع للمصلحة تحصيلاً وللمفسدة منعاً على وجه الإجمال، وأن هذا محل إجماع،فإذا تقرر هذا كان النظر إلى الفعل من جهة ما يتضمنه من مصلحة أو مفسدة .يقول:«الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة، ودفع المفسدة، توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما ... وإن لم يستو ذلك بل ترجح أحد الأمرين تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، فعلناه؛ لأن العمل بالراجح متعين شرعاً،وعلى هذه القاعدةيتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة »[1].

---

(١) الطوفي :شرح مختصر الروضة ٣:٢١٤.

وهذه القاعدة لم يتفرد الطوفي بذكرها وإيرادها، بل عليها العمل لدى جمهور الأصوليين ـ حسب اطلاعنا ـ مع اختلاف حول تقديم اعتبار درء المفسدة في حالة التساوي مع المصلحة،أوالتخيّر.

أما ابن القيم فيرى أن التساوي بين المصلحة والمفسدة لا وجود له، وإن حصره التقسيم .يقول «بل التفصيل إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل وهو راجح المصلحة،وإما أن يكون عدمه أولى به وهو راجح المفسدة . وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته ،وعدمه أولى لمفسدته ، وكلاهما متساويان ، فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته،بل الدليل يقتضي نفيه،فإن المصلحة والمفسدة والمنفعة والمضرة،واللذة والألم إذا تقابلا فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر فيصير الحكم للغالب، وإما أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع، فإنه إما أن يقال:يوجد الأثران معاً وهو محال؛ لتصادمهما في المحل الواحد، وإما أن يقال :يمتنع وجود كل من الأثرين وهو ممتنع ؛لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير مرجح، وهذا المحال إنما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما فهو محال ،فلا بد أن يقهر أحدهما صاحبه، فيكون الحكم له.»(١)

(١) ابن القيم :مفتاح دار السعادة ١٧/٢ وإلى مثل هذا أشار الشاطبي في الموافقات ج٢ص٣٠.

والخلاف في الترجيح والموازنة بين المصالح والمفاسد داخل ضمن الاجتهاد المشروع، فقد يرجح البعض مصلحة يراها غيره مرجوحة وهكذا. ومن أجل ذلك أشرنا إلى ضرورة وضع الضوابط والتقيد بها في هذا المجال؛ لسعته، وخطورة البحث فيه، وكونه باباً هاماً لا يمكن إقفاله،كما لا يمكن لكل أحد الولوج منه دون دليل.

والخطورة لا تتجلى في ميدان البحث عن المصالح والترجيح بينها وبين المفاسد تحقيقاً للمصلحة ودرءاً للمفسدة فقط، فخطورة هذا الأمر زائلةباستكمال أدوات البحث الشرعي ،وتنصيب الأدلة الشرعية والعقلية على كون الأمر مصلحة أو مفسدة ،وتظل الخطورة هنا تتناسب طرداً أو عكساً مع قوة الدليل، واستكمال أدوات النظر والبحث.

غير أن الخطر الأكبر في تقديم المصلحة على النص، واعتبارها الدليل الأقوى كما أورد ذلك الطوفي في شرحه للحديث «**لاضرر ولا ضرار**».

فهل يجرؤ أحد على التصريح بجواز مخالفة المصلحة للنص ، وتقديمها عليه عند المخالفة ؟وأي مصلحة هذه التى بلغت من الأهمية مبلغاً تتقدم به على النصوص دون أن يتنّبه لها النص ويعطيها مكانتها؟! وما مستند ذلك الرأي ؟ وما أدلته ؟وما الآثار المترتبة على رأي خطير كهذا؟

كل هذه التساؤلات وأجوبتها ستتضح لنا من خلال استمرار

عـرض آراء الطوفي في المصلحـة ومـكانتـهـا من خـلال كـتـابه :شـرح الأربعين النووية.

يبدأ الطوفي بإيراد الحديث على هذا النحو :

عن أبي سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري (رضي اللّه عنه) أن رسول اللّه صلى الله عليه وسلم قال :«**لا ضرر ولاضرار**»[1] حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً، ورواه مالك في الموطأ عن عمربن يحي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً، فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوي بعضها ببعض.

ثم يستمر في الحديث عن الإسناد ليصل في النهاية إلى التقرير أن هذا الحديث ثابت يجب العمل بموجبه.

ينتقل بعد ذلك إلى شرح ألفاظ الحديث موضحاً أن في قوله صلى الله عليه وسلم «**لا ضرر ولا ضرار**» حذفاً؛ إذ المعنى:لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصص. وبرر التقييد بالشرع لعدم انتفاء الضرر مطلقاً بحكم التقدير الإلهي، وكذلك فإن الضرر يلحق بموجب خاص، كالحدود والعقوبات.

وانتفاء الضرر فيما عدا ما استثني ينسجم مع الآيات والأحاديث المتضمنة لرفع الحرج،والتيسير على الأمة، وغيرها من النصوص

---

(١) رواه مالك في الموطأ٢/٧٤٥ـ كتاب الأقضية ـ مرسلاًوراه أحمد ١/٣١٣ عن ابن عباس. وحسنه النووي في (الأربعين النووية ص ٦٩ .

المصرحة بوضع الدين على تحصيل المنافع والمصالح[1].

ويستطرد الطوفي في بيان عن الحديث مشيراً ـ بإجمال ـ إلى رأيه في المصلحة والذي سيفصله فيما بعد،فيقول :

«وأما معناه فهو ماأشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر، وتحصيل المصلحة،لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً ـ فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث. ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»[2].

وحيث تحدث عن تقديم مقتضى الحديث ـ الذي هو نفي الضرر وتحصيل المصلحة ـ على جميع أدلة الشرع فقد تعرض لبيان هذه الأدلة، وذكر أنها تسعة عشر باباً بالاستقراء هي: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة ، والاستصحاب، والبراءة الاصلية ، والعوائد والاستقراء، وسد الذرائع ، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ

---

(١) انظر:شرح الأربعين للطوفي ص١٤ فما بعدها في ملحق كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد.

(٢) المرجع السابق ص١٦.

بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة ، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة.

والذي يبدو أن الترتيب هنا ورد باعتبار القوة، بدليل الترتيب ذاته، ثم لتصريح الطوفي ـ بعد ذلك ـ بأن أقوى هذه الأدلة النص والإجماع . وهو تصريح يتفق مع جعلهما في بداية الأدلة.

وإن كان لم يصرح بالقوة بعد ذلك، بل أشار إلى كون بعضها ليس محل اتفاق. ونلاحظ أن ترتيب المصلحة المرسلة جاء سابعاً مع أنه أشار سابقاً إلى تقديم مقتضى الحديث على جميع أدلة الشرع، ومقتضى الحديث هو«نفي الضرر ورعاية المصلحة»، فالمصلحة المرسلة جزء من مطلق المصلحة، فلا يتصور أن تكون سابعة في الترتيب ورعاية المصلحة الأولى بإطلاق، إلا إذا كان الترتيب الوارد في الأدلة غير مقصود، وهو بعيد.

ثم يؤكد ما ذهب إليه من تقديم مقتضى الحديث على سائر الأدلة بقوله:«وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام :«**لا ضرر ولا ضرار**» وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنّة على القرآن بطريق البيان[1] ».

---

(١) المرجع السابق نفسه ص٢٠٩.

فرعاية المصلحة ـ إذن ـ هي المقدمة على سائر الأدلة. لكنا قد أشرنا في بداية الحديث عن المصلحة إلى انقسامها إلى ثلاثة أقسام: معتبرة، ملغاة، ومرسلة. فأي هذه الأقسام يراه الطوفي مقدماً على جميع الأدلة؟

من خلال تتبع أقوال الطوفي في المصلحة يتضح لنا:

أولاً: اعتراضه على تقسيم المصلحة إلى الأقسام الثلاثة : المعتبرة، الملغاة، والمرسلة، وتأكيده على أن ذلك تكلف وتعسف[(١)]؛ إذ طريق معرفة المصالح أعم وأقرب، وهذا الطريق ـ كماتقدم ـ ينحصر في معرفة وجه المصلحة والمفسدة في الفعل، ثم بناء الحكم على ذلك .

ثانياً: تصريحه بأن رأيه في المصلحة ليس هو القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه الإمام مالك.

ثالثاً: أن المصلحة المرسلة كدليل شرعي قد ورد سابعاً في الترتيب ضمن ترتيبه للأدلة التسعة عشر.

رابعاً: أنه في شرحه للحديث «**لاضرر ولاضرار**» وحديثه عن المصلحة لم يقيدها بقيد الإرسال أو الإلغاء.

وبناء على ماتقدم يتضح لنا أن المصلحة المقصودة عند الطوفي هي المصلحة بإطلاق، أو عموم المصلحة[(٢)].

---

(١) انظر:شرح مختصر الروضة٣/٢١٤.

(٢) انظر المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ١٣٧.

أما ما ذهب إليه بعض المعاصرين من أن رأي الطوفي في تقديم المصلحة إنما يتناول المصلحة الملغاة، وأنه يقول برعايتها وبناء الأحكام عليها[1]..فلعله فُهم من قول الطوفي: إن المصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا فإن اتفقا فبها ونعمت، وإن اختلفاولم يمكن الجمع بينهما قدمت المصلحة[2]؛ إذ قد يفهم أن المصلحة المخالفة هي الملغاة، ومع ذلك قال الطوفي بتقديمها على باقي الأدلة.

والذي يظهر لي من خلال استقراء آراء الطوفي فيما تقدم أن المقدم عنده هو عموم المصلحة دون تقسيم أو تخصيص ـ إذ يعترض الطوفي على التقسيم كما تقدم ـ وتقديم المصلحة في حال مخالفتها للنص هو في الحقيقة تقديم لمصلحة ملغاة بمخالفتها للنص، فإذا كان تعريف المصلحة الملغاة هو ما دل الدليل على عدم اعتبارها، فإن مخالفتها للنصوص أو للنص مع الإجماع ـ كما يقول الطوفي ـ دليل على عدم اعتبار النص لها، بل اعتباره لمصلحة أخرى . وهذا هو معنى الإلغاء.

متى تقدم المصلحة على النص:

أطلق الطوفي الحديث عن المصلحة واعتبارها وأشار إلى مخالفته لغيره في التقسيم والاشتراط؛ إلا أنه حدد الميدان الذي يمكن لنظريته أن

---

(١) الرأي للدكتور عبد العزيز الربيعة .انظر:أدلة التشريع ص١٩٦.

(٢) انظر:شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص٢٣٨.

تطبق فيه، جاعلاً ذلك أبواب المعاملات والعادات وما شابهها، أما العبادات والمقدرات ونحوها فلا يعتبر فيها سوى النص والإجماع ونحوهما من الأدلة.

فإذا اتفقت المصلحة وباقي أدلة الشرع في ميدان المعاملات ونحوها فبها ونعمت، وإن اختلفا فإن الطوفي يذهب إلى الجمع بينهما ما أمكن، فإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها[1]

وقد علل رعاية المصلحة في المعاملات دون العبادات بكون أحكام المعاملات سياسة شرعية وضعت لمصالح المكلفين فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول، وهي مصالح معلومة لهم بحكم العادة والعقل.

أما العبادات فهي حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلاّ من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له[2].

أدلة الطوفي على رعاية المصلحة وتقديمها على سائر الأدلة:

الدليل الأول : قوله صلى الله عليه وسلم «**لا ضرر ولا ضرار**» وهو الحديث الذي بنى عليه الطوفي رأيه في المصلحة، موضحاً أنّ نفي الضرر والمفاسد المتضمن في الحديث يقتضي رعاية المصلحة؛ لأن في

(١) الطوفي شرح الاربعين النووية ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد من ص ٢٣٥ إلى ٢٣٨.

(٢) المرجع السابق،ص ٢٤٠.

نفي المفاسد إثبات للمنافع، فهما نقيضان لا واسطة بينهما. والنفي في الحديث نفي عام ـ كما تقدم في شرح الحديث ـ إلا ما خصصه الدليل، ويترتب على هذا «تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة»[(١)] وهذا هو وجه الاستدلال بهذا الحديث.

الدليل الثاني: أن رعاية مصلحة المكلفين ورفع الحرج عنهم هو مقصود اللّه عز وجل من تشريع أحكامه، ثبت هذا بالأدلة إجمالاً وتفصيلاً، فعلى سبيل الإجمال قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [(٢)] ودلالتهما من وجوه:

أحدها: الاهتمام بوعظهم وما فيه من مصلحة كبرى.

الثاني: وصف القرآن بالشفاء ونحوه، وهذا مصلحة .

الثالث: قوله عز وجل ﴿خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ والذي يجمعونه من المصالح، بيد أن القرآن أصلح وأنفع من مصالحهم...

وعلى وجهة التفصيل فقد دلت الأدلة المتعددة من الكتاب، والسنة،

---

(١) المرجع السابق ص٢٠٨.

(٢) سورة يونس : الآيتان ٥٧ـ٥٨ .

والإجماع، والنظر على رعاية المصلحة .

فمن الكتاب ما تقدم ،ومثله قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ الآية[1] وغيرها .

ومن السنة فنحو قوله عليه الصلاة والسلام«**لا يبع بعضكم على بيع بعض....**»[2].

وأما الإجماع فقد أجمع العلماء ـإلا من لا يعتد به من جامدي الظاهريةعلى تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد.

وأما النظر فلا شك عند كل ذي عقل صحيح أن اللّه عز وجل راعى مصلحة خلقه في معاشهم ومعادهم، ودليل ذلك أيات عدة، منها قوله تعالى ﴿ الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثم هدى ﴾[3]وقوله ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ﴾الآيه[4]. ودعا الجميع إلى الإيمان الموجب لمصلحة المعاد.

وإذا عرف هذا فمن المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أعم فكانت بالمراعاة أولى، وطالما ثبت أن المصلحة هي مقصود الله

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٢) راوه مسلم٢/١٠٣٢ـالنكاح رقم ١٤١٢عن ابن عمر- ورواه البخاري٣/١٧٥ ـ كتاب الشروط ـباب ما لايجوز من الشروط في النكاح عن أبي هريرة نحوه.

(٣) سورة طه: الآية ٥٠ .

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٩.

عز وجل من تشريع الأحكام فقد وجب تقديمها على كل معارض لها[1].

الدليل الثالث: أنّ النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً،ورعاية المصلحة أمرٌ حقيقي في نفسه لا يختلف فيه،فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتباعه أولى[2].

الدليل الرابع: أنّ رعاية المصلحة أقوى من الإجماع فتقدم عليه، أمّا بيان كونها أقوى فمن وجوه:

أحدها: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة، فهي إذن محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه [3].

الثاني:ضعف أدلة الإجماع لكثرة الاعتراضات الواردة عليها:فأدلته من الكتاب :قوله تعالى ﴿ومَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[4] يرد عليه من الاعتراضات كون الوعيد في الآية مترتب على شيئين:مشاقة الرسول،واتباع غير سبيل المؤمنين، فهما جميعا واجبان،

(١) انظر:شرح الاربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص٢١١.

(٢) انظرشرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيدص ٢٢٧.

(٣) المرجع السابق نفسه ص٢٢٧.

(٤) سورة النساء: الآية ١١٥.

ولا يلزم من وجوب الشيء مع غيره وجوبه منفرداً،لجواز كون الآخر شرطاً له أو ركناً.

ثم إن اللام في المؤمنين قد تكون للعهد والاستغراق ،وفي هذه الحالة لا حجة فيها على الإجماع.

وأيضاً فقد يكون الوعيد على مخالفة المؤمنين في خصوص الإيمان[1].

ومن أدلة الإجماع من الكتاب أيضاً: قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾الآية.[2]

ويعترض عليه أن صدور الحق عن العدل لازم فيما كان طريقه الصدق أو الكذب كالأخبار، لا فيما كان طريقه الخطأ والصواب كاستخراج الأحكام والاجتهاد فيها.

والإجماع من الثاني، فلا حجة في الآية إذن[3]

ومن أدلته في السنة :

---

(١) انظر شرح الاربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص٢١٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

(٣) انظر:شرح الاربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص٢٢١.

قوله صلى اللّه عليه وسلم «**لاتجتمع أمتي على ضلالة**»[1] وحيث بلغ الحديث رتبة التواتر المعنوي وتلقته الأمة بالقبول فقد وجب اتباعه.

ويرى الطوفي أنه لم يبلغ درجة التواتر المعنوي ولكنه في غاية الاستفاضة .

أما تلقي الأمة له بالقبول فغير مسلم أيضاً، لأن منكري الإجماع لو تلقوه بالقبول لما خالفوه[2].

وأما دليل الإجماع من النظر: فهو أن الجم الغفير من أهل الفضل والذكاء ـ مع استفراغ الوسع في الاجتهاد، وإمعان النظر في طلب الحكم ـ يمتنع في العادة اتفاقهم على الخطأ.

فهذا الدليل معارض بإجماع اليهود والنصارى وسائر الملل على الضلالة مع كثرتهم واجتهاداتهم وإمعانهم النظر[3].

ونحن هنا لم نورد كل اعتراضاته،بل بعضها؛ إذ المقصود بيان محاولة الطوفي إضعاف أدلة الإجماع . وبذلك ـ يقول الطوفي ـ تكون المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع؛ لأن

---

(١) رواه الترمذي ٤/٤٦٦ـ الفتن رقم ٢١٦٧ عن ابن عباس،رواه ابن ماجة ٢/١٣٠٣ـ الفتن رقم ٣٩٥٠.

(٢) انظر شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيدص٢٢٣.

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٤.

الأقوى من الأقوى أقوى[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الطوفي لا يقول بتقديم المصلحة على الإجماع مطلقاً بل في مجال المعاملات - كما تقدم - فهو بعد أن استعرض أدلة الإجماع وناقشها مبيناً اعتراضاته عليها يقول«واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية،بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها . وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام«**لا ضرر ولا ضرار**» أقوى من الإجماع ومستندها أقوى من مستنده».[2]

الدليل الخامس: ثبوت معارضة النصوص بالمصالح في السنة النبوية في قضايا منها:

قوله عليه الصلاة والسلام لأصحابه حين الفراغ من الأحزاب«**لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة**»[3] فصلى بعضهم قبلها.

ومنها قوله عليه الصلاة والسلام«**لولا قومك حديثو عهد بالإسلام**

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٠.

(٢) انظر:شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص٢٢٧.

(٣) رواه البخاري ٥/ ٥٠ - كتاب المغازي - باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب،ورواه مسلم٢/ ١٣٩١- كتاب الجهاد والسير رقم ١٧٧٠.كلاهما من طريق نافع عن ابن عمر. وعند مسلم (الظهر) بدل العصر .

لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم »[1] فترك البناء لمصلحة الناس.

ومنها أنه عليه الصلاة والسلام لما أمرهم بجعل الحج عمرة قالوا: كيف وقد سمينا الحج؟! وتوقفوا.[2] وهذا معارضة للنص بالعادة.

---

(١) رواه البخاري ٢/١٥٦ـ كتاب الحج ـ باب فضل مكة. ورواه مسلم ١/٩٦٨ ـ كتاب الحج ـ رقم ١٣٣٣ .كلاهما عن عائشة ولفظ البخاري «لولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه و ألزقته بالأرض...الحديث» ولم يرد في كتب السنة ـ حسب اطلاعنا ـ حديثو عهد بالإسلام.

(٢) رواه البخاري ٢/١٥٢ـ كتاب الحج ـ باب التمتع والإقران، ورواه مسلم ١/٨٨٤ ـ كتاب الحج رقم ١٤٣ كلاهما من طريق عطاء عن جابر بن عبدالله..

المبحث الثاني

مناقشة الأدلة

مناقشة الدليل الأول : والذي هو حديث «**لا ضر ولا ضرار**» وكيف أن الطوفي استدل به على تقديم المصلحة على سائر الأدلة مدعياً أن نفي الضرر الوارد في الحديث يستلزم رعاية المصلحة ، ويلزم من هذا تقديمها على سائر أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر. ويناقش هذا الدليل من وجوه:

أحدها:أن الطوفي قد ذكر في شرحه للحديث أن الضرر إنما كان منتفياًشرعاً ـ فيما عدا المستثنى كالحدود والعقوبات ـ لورود النصوص الدالة على رفع الحرج،والمؤكدة على سماحة الدين، والتيسير على المسلمين ،ورعاية مصالحهم،وتحصيل منافعهم[1]... وهذا يؤكد استدلاله للحديث بمادلت عليه النصوص الأخرى.

وعليه فطالما أن أدلة الشرع متضمنة للمصلحة قطعاً فكيف يفترض الطوفي مصادمتها لها ؟! ثم إذاكانت النصوص الدالة على اعتبار المصلحة هي التي أكدت مقتضى الحديث فإن إهدار النصوص من أجل تقديم المصلحة إهدار لدليل المصلحة الجزئي الذي هو «**لا ضرر ولا ضرار**» وبالتالي إهدار المصلحة ذاتها ،فكيف تقوى المصلحة بعد ذلك على مصادمة النص، أو التقدم عليه؟

---

(١) .يراجع ما قاله الطوفي في شرح الأربعين النووية ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ٢٠٩.

والثاني: أن الحديث «**لاضرر لاضرار**» يدل من طريق آخر على أن جميع نصوص الشرع متضمنة للمصلحة ؛ إذ لا يمكن أن يقول المصطفى صلى اللّه عليه وسلم «**لا ضرر ولا ضرار**» ثم تأتي النصوص مصادمة للمصالح متضمنة للضرر، حتى النصوص الخاصة بالعقوبات تتضمن مصالح أهم وأكبر من تلك الأضرار الجزئية التي يتعرض لها من تطبق عليهم أحكامها.

فإذا كانت النصوص ـ وبحكم هذا الحديث ـ مجانبة للضرر متضمنة للمصالح فإن من يدعي أن في تطبيقها أو تطبيق بعضها ضرراً يصادم المصلحة قد جانب الحق وتضمن قوله مفاسد كبرى(١).

الثالث: ومع افتراض أن تطبيق بعض الأحكام الشرعية في واقعة من الوقائع يستلزم وقوع ضرر ما فإننا نخصص النص بحديث «لاضرر ولاضرار» أو يكون عموم هذا الحديث مقيداً أو مخصصاً بالنص المتضمن ضراراً جزئياً في واقعة ما .

والتعارض في هذه الحالة ليس بين نص ومصلحة، بل بين نص ونص، فتم دفع التعارض بالتخصيص؛ إذ خصص عموم نص أو قيد إطلاقه بنص آخر ،وهو في هذه الحالة حديث «**لاضرر ولاضرار**».

وسواء اعتبرنا المخصص أو المقيد هو الحديث المشار إليه كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين(٢) أم أن الحديث هو العام والأدلة الأخرى التي

---

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ص ٢٦٦.

(٢) انظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف ص٩٩.
وانظر: أدلة التشريع للربيعة ص٢١٢.

قد تتضمن اضرار جزئية هي المخصصة،كما يذهب إلى هذا مصطفى زيد في قوله ـ معترضاً على الطوفي ـ:«وحتى هذا الذي يسميه الطوفي تخصيصاً أهو تخصيص حقيقة؟ أعني هل من باب تخصيص العام أن يسلط نص عام كهذا الحديث الذي معنا على كل دليل تضمن ضرراً جزئياً، فيخصصه؟ أم الأمر على عكس هذا تماماً، إذ الذي يخصص غيره إنما هو الخاص لا العام[1]؟».

فالمهم هنا إثبات أن التقديم إنما هو لنص على نص إما بطريق التخصيص أو التقييد.

وكلام الطوفي موهمٌ في هذا فهو تارةً يقول :«وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة..»[2].

وهو هنا يُصرح بأنّ المخصص هو مقتضى الحديث، ومقتضى الحديث كما أشار أكثر من مرة هو رعاية المصلحة، فهو بذلك يؤيد ما ذهب إليه من أن المصلحة هي المقدمة في مثل هذه الحالة.

لكنه في مكان آخر يُصرح بأن المخصّص هو الحديث لا مقتضاه، إذ يقول:«وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة

---

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ١٣٥.

(٢) شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيدص ٢٠٨.

بالكلية أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً فإما أن يكون (أي الضّرر) مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليها فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله عليه الصلاة والسلام (**لا ضرر ولا ضرار**) وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام (**لاضرر ولا ضرار**) جمعاً بين الأدلة»[1].

فالمخصِّص ـ وحسب منطوق النّص ـ هو الحديث ،وهذا مقبولٌ لولا أن الطوفي يسترسل بعد ذلك في الحديث عما يريده، مؤكداً أن المقصود هو التخصيص برعاية المصلحة لا بنص الحديث، وهذا هو محل الخلاف.

وعلى أية حال: فإن كل الصور التي أشار إليها الطوفي سابقاً قائمة على الافتراض، وهو مع كونه افتراض باطل من حيث التنظير ـ إذ يتضمن اشتمال النصوص على الضررمصادماً بذلك قوله صلى الله عليه وسلم «**لا ضرر ولا ضرار**» وإجماع الأمة ـ كما يقول به أيضاً ـ على أن الشريعة جاءت لرعاية المصالح وتحقيق المنافع ـ فهو أيضاً افتراض غير متحقق الوقوع، يؤكد هذا أن الطوفي نفسه لم يورد

(١) شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيدص٢٠٩ـ ٢١٠.

مثالاً حقيقياً واحداً يبين فيه معارضة المصلحة للنص،أو العكس، وكيف قدمت المصلحة.

وما ذلك إلا لعدم وقوفه على حالة واحدة تعارض المصلحة فيها النص، ولهذا فقد صاغ عباراته بطريقةتشعر بأن افتراضه لا يمكن له أن يكون واقعاً؛إذ صرح بأن ذلك مجرد فرض،ثم جعل هذا الفرض شرطاً للو[١]،فأكد بذلك أن أساس مذهبه موهومٌ لا وجود له[٢].

الرابع: أن الحديث مرسل حسب بعض رواياته، فكيف يقدم على القرآن والسنة والإجماع؟

مناقشة الدليل الثاني: وهو أن رعاية المصلحة ورفع الحرج عن المكلفين هو مقصود الله عزوجل من تشريع أحكامه، فكانت أولى بالرعاية والتقديم ... ومناقشته من وجوه:

الأول : أن الطوفي استدل على رعاية الشرع للمصلحة بالكتاب والسنة والإجماع...وأكد بما لا مجال للشك فيه أن الشريعة جاءت محققة لمصالح العباد في المعاش والمعاد، فكيف يفترض بعد ذلك ورود ما يخالف مصلحة حقيقية أو ما يصادمها ؟! أليس في ذلك تناقض واضح بين قوله :إن الشريعة إنما جاءت لتحقيق المصالح، وبين افتراضه

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٨.

(٢) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ١٣٥ ومفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ص ٢٦٦.

أن في نصوص الشرع أو مسائل الإجماع ما قد يصادم المصلحة؟!

ثم لو سلمنا أن هناك من النصوص الشرعية ما يتضمن أحكاماً جزئيةً يترتب عليها أضرار لمن تطبق في حقهم، كالحدود والعقوبات، إلا أن ذلك لا يصادم المصالح الحقيقية الكلية،بل يحققها ويحافظ عليها، وقد قدمنا أن من شروط المصلحة لكي تندرج في الاعتبار أن تكون حقيقية وعامة.

أما إذا خالفنا الطوفي في اشتراط أن تكون المصلحة المرعية حقيقيَة وعامة، وأصر على أن نصوص الشريعة قد تتضمن ضرراً لكونها قد تفوت مصلحة جزئية، فيقدم ـ بناءً على ذلك ـ المصلحة على النص ، دون اعتباره لما يترتب على تطبيق النص من حماية للمصالح الحقيقية الأهم، فإننا عند ذلك نذكره بقوله في معنى«**لاضرر ولاضرار**» : «أصله لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد،ولا فعل ضرار مع أحد. ثم المعنى لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصص»[1] وهذا القول يتضمن أن ما ورد من أضرارجزئية في بعض أحكام الشرع إنما كان لموجب خاص مخصص، كالحدود وغيرها ،وهذا مشروع بالإجماع ـ حسب تعبير الطوفي أيضاً ـ فلا يمكن للمصلحة التي يدعيها الطوفي أن تصادمه أو تخصصه، فما دامت النصوص الشرعية قد وردت لتحقيق المصالح للعباد، وما دام أن ما قد يبدو تضمنه للضرر من النصوص قد

---

(١) شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ٢٠٧.

ورد بموجب خاص مخصص، فلا يمكن إذن دفعه،أو تقديم المصلحة عليه . وهذ استنتاج يؤدي إليه ـ ضروة ـ كلام الطوفي نفسه.

ومع ذلك فهو يتوهم المصلحة، ثم يقول بتقديمها على كل الأدلة[1]!!

الثاني:أن المصلحة وإن كانت مقصودة للشرع، إلا أن معرفتها، وتبين كونها حقيقية عامة، من الأمور التي تتفاوت فيها الأنظار والاجتهادات، ولهذا قال المحققون بوجوب ضبطها بظوابط شرعية تجعل منها المصلحة المقصودة حقيقةً لا وهماً، ومن هذه الضوابط ـ كما أسلفنا ـ ألا تصادم نصاً شرعياً من كتاب أو سنة.

فإذا لم تضبط بالضوابط الشرعية فقد خرجت عن ميدان الاعتبار إلى ميدان الإهمال، لأنها في تلك الحالة لا تتعدى كونها مصلحة متوهمة، أو جزئية، لا تقوى على معارضة الأدلة الأصلية،فضلاً عن تقدمها عليها.

الثالث: يعرف الطوفي المصلحة بأنها« السبب المؤدي إلى مقصود الشارع»[2] فهي هنا سبب يؤدي إلى المقصود .بيد أنه في مكان آخر يقول «ونحن نرجح رعاية المصالح في العادات والمعاملات ونحوها؛ لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها»[3] وهنا أضحت قطب

(١) انظر المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ١٤٣.

(٢) شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ٢١١.

(٣) المرجع السابق ص ٢١٣.

مقصود الشرع . فكيف اختلفت النظرة إليها في صفحات متقاربة!! وجعل الطوفي منها سبباً إلى نفسها[1]؟!.

ثم لو سلمنا أنه أراد أن تكون وسيلة وغاية في الوقت ذاته، فإنا نناقش ذلك بالقول: إن المصلحة المقصودة ـ والتي جعل منها الطوفي قطب مقصود الشارع ـ إنما هي المصلحة الكلية الحقيقية، وهذه لا يمكن لها أن تصادم الأدلة، أو تصادمها الأدلة؛ للاتفاق على رعاية هذه المصلحة من قبل أدلة الشرع، فتصور مصادمتها للأدلة يؤدي إلى هدمها؛ لانهدام دليلها الذي تستمد منه مشروعيتها . وأما إن كانت سبباً لتحقيق المقصود فهي بذلك تتساوى ـ نظرياً ـ مع الأدلة الأخرى في كونها وسائل لتحقيق مقصود الشارع، ولاترجيح بين متساويين إلا بمرجح آخر، فبطل كونها أولى بالرعاية والتقديم.

مناقشة الدليل الثالث:

وهو قوله "إن النصوص مختلفة متعارضة ،فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه،لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتباعه أولى "[2]

ويناقش هذا الدليل من وجوه:

أولها: إن في تقرير اختلاف النصوص وتعارضها مع التأكيد على

---

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفي زيد ص ١٣٧.

(٢) شرح الإربعين النووية ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ٢٢٧.

توافق المصالح في ذاتها وعدم اختلاف الناس فيها تعميم مردود، فلا يصح أن يستقر في الأذهان اختلاف النصوص وتعارضها بشكل مطلق، دون بيان وتوضيح للمقصود، وتفصيل للأمور،ولا أن يستقر في الأذهان أيضاً ثبات المصالح وتوافقها وعدم اختلاف الناس فيها؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما احتيج إلى التشريع، فالعقول تختلف في تقدير المصالح ومعرفة الحقيقي منها من المتخيل والموهوم، ولا شك ـ عندنا ـ في رعاية الشريعة للمصالح والمحافظة عليها، إنما الخوف من مصالح متوهمة، أو متخيلة، أو مفوتة لمصالح أكبر منها، ينظر لها بالاعتبار من قبل البشر، فتقدم على نصوص تتضمن مصالح حقيقية، بحجة تقديم المصلحة المتفق عليها على النص المختلف فيه.

وفي هذا الدليل يؤكد الطوفي ـ رحمه الله ـ إثبات توافق المصالح في ذاتها، واتفاق الناس حولها، في الوقت ذاته الذي يؤكد فيه اختلاف النصوص وتعارضها، ليصل من خلال منطقه هذا إلى إثبات تقديم المتفق عليه على المختلف فيه.وهو منطق متهافت، يؤكد تهافته عدم صدق مقدمتيه؛ فلا النصوص مختلفة متعارضة، ولا المصالح كلها حقيقية متفقاً عليها، كما سيأتي لاحقاً.

وقبل أن نبين تهافت منطق الطوفي في هذه الصورة المركبة على نسق منطقي نشير إلى حيرة الباحثين الذين تناولوا منهج الطوفي بالدراسة في فهمهم لمقصده من القول بتعارض النصوص

واختلافها،فيشير بعض الباحثين إلى أن سبب الحيرة ناشيء من خطورة تقريراته وآرائه في المصلحة [1].

وقد أورد مصطفى زيد ما يفيد تأويل كلام الطوفي على أن المقصود بالنصوص نصوص السنة خاصة؛ إذ لم تدون جميعها كما زعم الطوفي[2]، وهو تأويل غير متفق مع نص الطوفي نفسه المتناول للنصوص بصيغة العام ، لا الخاص.

كما لا يمكن تأويله بأن المراد قد يكون الخلاف والتعارض بين آراء المجتهدين[3] ويرد عليه بما رُدّ به على التأويل الأول؛ إذ أكد الطوفي أنّ الخلاف والتعارض إنما هو بين النصوص، لا بين آراء المجتهدين. وأفهامهم، فلا مجال للتأويل، بل الواجب الذي يفرضه المنطق العلمي هو محاكمة النص كما ورد.

الوجه الثاني: بنى الطوفي نتيجته القائلة " بتقديم المصلحة " على مقدمتين :الأولى أن النصوص مختلفة متعارضة ، والثانية :أن المصلحة أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، والنتيجة هي تقديم المتفق عليه على المختلف فيه .والمقدمتان كاذبتان لما يلي:

أ ـ قوله بأن النصوص مختلفة متعارضة، معارض بالقول:إن النصوص متفقة متناسقة كفيلة بتحقيق مصالح العباد.والأدلة من

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة للبوطي ص ٢١٣.

(٢) انظر المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ١٤٥.

(٣) المرجع السابق نفسه ص١٤٥ ، وانظر ضوابط المصلحة للبوطي ص٢١٣.

النص والإجماع والنظر تدل على القول المعارض، في حين تبقى مقدمة الطوفي ـ القائلة بتعارض النصوص واختلافها ـ دون دليل، بل إن الطوفي نفسه أورد الأدلة على صدق المقدمة المعارضة، بل المناقضة لمقدمته، ولم يجد دليلاً يقيمه على دعواه في مقدمته الأولى، لا من النص أو الإجماع، ولا حتى من النظر الصحيح ، فلجأ إلى التدليل بما حدث بين أئمة المذاهب من خلاف فقهي وكذلك بين أتباعهم(١)، وزعم أن هذا دليل على اختلاف النصوص. والدليل فاسد الاعتبار؛ لمصادمته للنص أولاً، ثم لأنه لا يدل إلا على الخلاف بين الأئمة والأتباع بناء على اختلاف أدوات النظر وطرق الاجتهاد ، ولا يمكن أن يكون دليلاً على الخلاف والتعارض بين النصوص.

أما قوله بزعم البعض أن السنة لم تدون كاملة ولو دونت لانضبطت، وإيراده لهذا الزعم كدليل على تعارض النصوص(٢)، فهو:

أولاً: مجردّ زعم، كما يصرح هو بذلك .

وثانياً: إن الاستقراء لنصوص السنة المدونة ـ وهي أكثر من أن

---

(١) شرح الإربعين النووية ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٠.

تحصى يدل على رعاية المصالح الحقيقية، والحفاظ عليها، والاهتمام بها، وهذا هو قول الطوفي نفسه[1].ومن لازم هذه الرعاية ألا يقع في النصوص الاختلاف أو التناقض، وإلا لاختلفت المصالح وتناقضت.

ب ـ أما المقدمة الثانية وهي قوله«إن المصلحة أمر حقيقي لا يختلف فيه» فهي أيضاً غير صحيحة. فالمصلحة الكلية الحقيقية هي التي رعاها الشرع، ودلت الأدلة على اعتبارها، وقام الاتفاق عليها. وهذه لايمكن لها أن تصادم النص؛ لدخولها في اعتباره وتحت أدلته.

أما المصالح الجزئية فهي التي تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة والبيئات والأحوال ،ولا يمكن أن تكون أمراً متفقاً عليه، والأدلة على ذلك من الواقع أكثر من أن تحصى[2].

جـ ـ إن المقدمتين لا رابطة بينهما؛ إذ لايوجد حد مشترك متكرر فيهما، وهو ما يعبر عنه عند المناطقة بالحد الأوسط؛ لكونه وسيطاً جامعاً بين المقدمتين .ولنعد إلى عبارة الطوفي لنقف على صدق ما نقول:

قال الطوفي « إن النصوص مختلفة متعارضة ...(مقدمة أولى)

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٢.

(٢) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ١٤٦وضوابط المصلحة للبوطي ص٢١٤.

ورعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه غير مختلف فيه(مقدمة ثانية) فكان اتباعه أولى (نتيجة)

فأين الحد المتكررفيهما لتكون النتيجة لازمة للمقدمتين؟

لقد نظر الطوفي إلى جزئيات المصالح المتصورة في الخارج، مع كونها محل اختلاف، فقال:هذه مصالح. ثم نظر إلى جنس الكلي المعتبر للمصالح والمتفق على رعايته، فقال : والمصلحة مرعية إجماعاً ، ثم توصل لنتيجة تقول: إن المصالح الجزئية أمر حقيقي مجمع على اعتباره. وهذا شبيه بما يذكره المناطقة مثالاً على السفسطة، وهو أن ينظر شخص لصورة فرس على جدار فيقول: هذا فرس، ويستحضر الصورة الذهنية للفرس ، فيقول :وكل فرس صاهل ، ثم يقول عن الصورة؛ وهذا صاهل.

والاختلاف بين المصالح الجزئية ـ التي تختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى ـ وبين جنسها الكلي القائم فى الذهن ، كالاختلاف بين صورة الفرس وحقيقته الماثلة في العقل .وعليه فالتعارض على فرض صحة وقوعه لن يكون بين الحقيقة الذهنية للمصلحة ؛ إذ هي حقيقة متفق على رعايتها ،وإنما يكون التعارض بما يوجد من صور جزئية لها في الخارج[١].

أقول: ومع كون الصورة المنطقية التي حاول الطوفي بناءها من

---

(١) ضوابط المصلحة للبوطي ص ٢١٣ – ٢١٤.

قبيل السفسطة إلا أن مثال السفسطة أفضل حالاً ـ من الناحية المنطقية ـ من منطق الطوفي ؛ إذ تضمن مثال السفسطة حداً أوسط تكرر في المقدمتين، وهو «الفرس» في حين تجردت عبارة الطوفي من الصورة البنائية الصحيحة للقياس الاقتراني ،فضلاً عن الحقيقة العلمية.

فإذا بطلت المقدمتان ـ بالأدلة التي سقناها ـ بطلت النتيجة ضرورة،وثبت عدم تقديم المصلحة على النص.

الوجه الثالث:

إن الاختلاف بين النصوص ـ على فرض وقوعه ـ لا بد وأن يؤدي إلى الاختلاف في المصالح؛ إذ أن النصوص الدالة على رعاية المصالح ـ في حالة الاختلاف بينها ـ ستتناقض دلالتها على الاعتبار وعدمه.

وحيث لا يسلم الطوفي بهذه النتيجة ـ إذ يصر على أن المصالح متفق عليها وهي محلّ رعاية من الأدلة باتفاق ـ فلابد أن تسلم أدلتها من التناقض ، لتسلم المصلحة منه أيضاً ، وهو ما يجب على الطوفي القول به.

الوجه الرابع:

إذا كان الخلاف الواقع بين النصوص مرده للخلاف بين آراء العلماء، وأدوات النظر ، وملكة الفهم ـ كما يقول الطوفي ـ فإن هذه الأسباب تؤدي ـ لامحالة ـ إلى الخلاف في المصالح أيضاً؛ لاختلاف الآراء حولها ،واختلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد . بل إن الخلاف في المصلحة أمر طبيعي؛ إذ هي من الأمور الاعتبارية

الخاضعة للتقدير المبني على المشاعر والعواطف والعادات والأخلاق والنظر العقلي، بل إنّ العقول لا تستقل بالنظر والحكم؛ إذ سرعان ماتغلب عليه الشهوات، والأهواء، ومقاصد الأنانية، والأثرة[1].

أمانصوص الكتاب والسنة فهي منزهة عن التعارض والتناقض في ذاتها .

أما باعتبار آراء العلماء وأفهامهم فإن وقوع الخلاف لا يتعدى محله ـ الذي هو خلاف بين العلماء ـ إلى ذات النصوص المستمدة من الكتاب والسنة.

الوجه الخامس:

أن الطوفي قد وضع ضوابط لدفع التعارض بين نصوص العبادات ـ وهي ذاتها التي وضعها الأصوليون لدفع التعارض بين الأدلة، ومنها النصوص[2] ـ مع الإشارة إلى أن ذلك التعارض إنما هو في الظاهر فقط،وبحسب الأفهام والمدارك ـ وصرح أيضاً بوجود تعارض بين المصالح، ومن أجله وضع ضوابط للمصالح والمفاسد التي تتعارض حتى يدفع محذور تعارضها، فالمصلحة إذا ليست أمراً متفقاً في نفسه لا يختلف فيه بشهادته هو نفسه .... أفيقال بعد هذا إن المصلحة ـ كمصدر من مصادر التشريع ـ أقوى من النص[3]؟

---

(١) انظر ضوابط المصلحة للبوطي ص ٢١٤.

(٢) انظر شرح الإربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ٢٣٥.

(٣) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ١٤٧، وشرح الأربعين النووية للطوفي «الملحق» ص٤٧.

مناقشة الدليل الرابع : وهو أن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع فتقدم عليه. ويناقش من وجوه:

الوجه الأول: يزعم الطوفي أن المصلحة أقوى من الإجماع لكون منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة، فهي إذن محل وفاق ،والإجماع محل خلاف ، والمتفق عليه أقوى وأولى بالتمسك من المختلف فيه. وهذا قول مردودٌ لما يأتي :

أولاً : أن منكري الإجماع لم يتفقوا على القول بالمصلحة : فالشيعة لا يقولون بها، لأنها رأي، والدين لا يؤخذ به، وإنما يتلقى عن المعصوم[1]

ومن المعتزلة من يصرح بتجويز إجماع الأمة كلها على الضلال من جهة الرأي والقياس، و المصلحة تعتمد عليهما، فلا يمكن له أن يقول بحجيتها لانعقاد الإجماع عليها، إذ يمكن ـ عنده ـ أن يكون الإجماع عليها إجماعاً على الضلال.

أما الخوارج ـ وهم من منكري الإجماع أيضاً ـ فما نقل عنهم في مسائل المصلحة لا يختلف عن آراء أئمة المذاهب وجمهورالأصوليين[2].

وهكذا نجد أن زعم الطوفي بأن منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة قد بان بعده عن الصواب.

---

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق ص٦٣و ص١٥٣.

ثانياً : لا يلزم من قول منكري الإجماع برعاية المصلحة ـ مع فرض وقوعه ـ أن تكون محل وفاق؛ إذ قد يخالف فيها غيرهم من العلماء[1].

ثالثاً : يستدل الطوفي على ضعف الإجماع أمام المصلحة بالإجماع ذاته، وهذا تناقض؛ إذ كيف يستدل بدليل ضعّفه، وحاول هدم أدلته، على قوة المصلحةوبالتالي على ضعف الإجماع !؟ فكأنه يقول: الإجماع ضعيف في مقابلة المصلحة التي صارت أقوى منه لدلالة الإجماع عليها. وهذا الكلام لا يستقيم[2].

وأيضاً : فإن كان الإجماع ضعيفاً فلايصلح دليلاً على قوة المصلحة، وإن كان قوياً فلا يمكن للمصلحة أن تقدم عليه، وهي إنما تثبت به.

الوجه الثاني: أن الطوفي قد تتبع أدلة الإجماع ليضعفها، بالاعتراض عليها تارة ،والنقض لها أخرى، حتى يبدو الإجماع ضعيفاً أمام المصلحة؛ لتكون النتيجة هي تقديم المصلحة على الإجماع . ونحن قبل استعراض تضعيف الطوفي لأدلة الإجماع ومناقشة ذلك نود أن نوجه إليه السؤال التالي :

إذا كان الإجماع ضعيفاً إلى تلك الدرجة التي قررها الطوفي فلم يعتبره الدليل المعول عليه في أحكام العبادات والمقدرات ،[3] بل الدليل

(١) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ص ١٥٢ .

(٢) انظر:ضوابط المصلحة للبوطي ص٢١٢.

(٣) انظر : شرح الأربعين النووية للطوفي ملحق بالمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفي زيد ص ٢٣٥.

الأقوى على الإطلاق في هذا المجال[١]؟

فإذا كان الاعتبار لقوة الدليل باعتباره طريق نقل للحكم فقوته مؤثرة في مجال المعاملات أيضاً، وبالتالي فسيكون الأقوى أمام المصلحة .

وإذا كان الاعتبار لذات الحكم فإن الحكم في المعاملات أولى بالبناء على دليل الإجماع من الحكم بالعبادات؛ إذ العبادات حق للشرع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزماناً ومكاناً إلا من جهته، كما يقول الطوفي[٢].

أما المعاملات فهي الأقرب إلى مفهوم الإجماع؛ إذ نشأت فكرته من مبدأ الشورى «ومجال التشاور وإعمال الفكر، واختيار الأصلح هو المعاملات، أو هذا معظم مجاله على الأقل»[٣].

الوجه الثالث: أن الطوفي بنى رأيه في الإجماع على وهم افتراضي، هو أن الإجماع والمصلحة قد يتعارضان، وعند التعارض تقدم المصلحة لأنها الأقوى ،ولن تكون الأقوى إلا بتضعيف أو نقض أدلة الإجماع ، ليتأكد بذلك ضعفه ، وعدم صموده أمام المصلحة! فما الداعي أصلاً إلى هذا الافتراض؟

---

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفي زيد ص١٥٠.

(٢) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفي زيد ص١٥١.

(٣) المرجع السابق ص ١٥١.

لقد استقرأ الباحثون كلام الطوفي فوجدوه يستند إلى فروض يذكرها دون تأكيدها بمثال واحد، ثم يتوصل بهذه الفروض إلى إثبات قواعد يرى فيها قوة الحقيقة العلمية..

وهذا مخالف لبديهية البحث العلمي؛ إذ تنشأ الفرضية من الملاحظة، وتتأكد من خلال التجربة وإقامة البرهان.

فهل لاحظ الطوفي تعارضاً حقيقياً بين إجماع ومصلحة؟ وهل يمكن انعقاد إجماع على غير مصلحة؟ أم أن إجماع المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي لن يكون إلا مستنداً على مصلحة حقيقية عامة؟ هذا الأخير هو ما يقول به علماء الأمة، وتؤكده مسائل الإجماع الحقيقية ، أما الطوفي فقد توهم فافترض، ثم قعد على افتراضاته القواعد، وأصل الأصول.

الوجه الرابع: الردعلى اعتراضات الطوفي على أدلة الإجماع

أ ـ أما قوله إن الوعيد في قوله تعالى ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ ﴾ [**النساء**:١١٥] الآية مترتب على شيئين :مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، فهما جميعاً واجبان، ولا يلزم من وجوب الشيء مع غيره وجوبه منفرداً...

فقد رد عليه بأن التوعد على الشيئين يقتضي لحوق الوعيد بهما مجتمعين أو منفردين، ولا يجوز لحوقه بأحدهما دون الآخر؛ إذ لو جاز ذلك لكان قوله تعالى﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [**النساء**:١١٥]

لغواً؛ وذلك لكون مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم لوحدها كافية في ترتيب الوعيد، وكلام الله سبحانه وتعالى مصان عن اللغو،فلزم أن يكون الوعيد لاحقاً بمخالف سبيل المؤمنين أيضاً[1].

ويدل على أن الوعيد إذا علق على أمرين اقتضى ذلك التوعد بكل واحد من الأمرين جملة وإفرادا قوله تعالى﴿ وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً ﴾[2] إذ أن الإثم يلحق بكل واحد من هذه الأمور على انفراد كما يلحق بها مجتمعة[3].

والصحيح أن وجود أحد الأمرين في الآية يستلزم وجود الآخر، فمشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم اتباع لغير سبيل المؤمنين، واتباع غير سبيل المؤمنين مشاقة له صلى الله عليه وسلم، فلا يتصور انفراد أحدهما إذن، مما يؤكد ترتب الوعيد،فلا مجال للتأويلات والاعتراضات

وأما قول الطوفي إن الألف واللام للعهد والاستغراق، فيكون المقصود طائفة مخصوصةمن المؤمنين ... فمردود بأن الآية

---

(١) انظر:روضة الناظر لابن قدامة ٣٢٧/١ مع حاشية عبد القادر بن بدران عليها.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٦٨.

(٣) انظر :الإحكام في أصول الأحكام للآمدي تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي ج ١ ص٢٠٤.

عامة،وتخصيصها ـ من غير دليل ـ غير مقبول[1].

أما كونها للاستغراق ـ أي شاملة جميع المؤمنين إلى قيام الساعة ـ فمردود بأن المقصود من الآية إنما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين، والحث على متابعتهم، وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين عل كل مؤمن إلى يوم القيامة [2].

وإيضاح ذلك: أن اللّه تعالى بتعليقه الخطاب على مخالفة المؤمنين زجراً عنها وترغيباً في التأسي والمتابعة، علم أن المقصود هو العمل والعمل لايكون إلا من موجود تحقق منه الفعل، ولزم من ذلك أن يكون المقصود بالمؤمنين هو الموجود منهم في كل عصر[3].

وأما قوله بأن الوعيد قد يكون على مخالفة المؤمنين في خصوص الإيمان فمردود بأن اللفظ عام في سبيلهم، وتخصيص السبيل بحقيقة الإيمان تخصيص بدون دليل[4].

ب ـ أما اعتراضه على الاحتجاج بقوله تعالى :﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[**البقرة** :١٤٣] وقوله بأن صدور الحق عن العدل لازم فيما كان طريقه الصدق أوالكذب كالأخبار، لا فيما كان طريقه الخطأ والصواب، كاستخراج الأحكام، والاجتهاد فيها كالإجماع...

---

(١) المرجع السابق ٢٠٨/١.

(٢) انظر :الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج١ ص٢٠٦.

(٣) انظر :نزهة الخاطر ،حاشية لابن بدران على روضة الناظر لابن قدامة٣٣٨/١.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي٢٠٨/١.

فمردود بأن الله تعالى أخبر عنهم بكونهم عدولاً، ومهما كانوا عدولاً وجب قبول قولهم في كل شيء، بما في ذلك ما يرونه من الأحكام الشرعية[1].

ج - وأما اعتراضه على الاحتجاج بما ورد في السنة «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» وقوله بأن هذا الحديث لم يبلغ درجة التواتر، ولم تتلقاه الأمة بالقبول؛ إذ لو تلقاه منكرو الإجماع بالقبول لما خالفوه فمردود من وجوه:

الأول: أن الرواية قد تظاهرت على الرسول صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمةمن الخطأ،واشتهر ذلك على ألسنة الثقات من الصحابة ،وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر أحد فيها خلافاً وإنكاراً إلى زمن النظام ،[2] ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع، وتفاوت الهمم.[3]

الثاني: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به، وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة،

---

(١) المرجع السابق ٢١٤/١.

(٢) هو إبراهيم بن سيار البصري. من شيوخ المعتزلة ،توفي سنة ٢٢٠هـ (سير أعلام النبلاء ٥٤/١٠).

(٣) انظر:المستصفى للغزالي ١٧٥/١-١٧٦.

ويستحيل عادة التسليم بخبر يرفع به الكتاب والسنة، المقطوع بهما، ما لم يكن الخبر مستنداً إلى مقطوع به، فصح استناد الإجماع لخبر معلوم الصحة مقطوع به[1].

د ـ واعتراض الطوفي على دليل النظر القائل:إن الجم الغفير من أهل الفضل والذكاء ـ مع استفراغ الوسع في الاجتهاد ، وإمعان النظر في طلب الحكم ـ يمتنع في العادة اتفاقهم على الخطأ ، قد جاء ـ أي اعتراضه ـ بهذه الصورة :إن هذا معارض بإجماع اليهود والنصارى وسائر الملل على الضلالة،مع كثرتهم، واجتهاداتهم وإمعانهم النظر.

الرد عليه:

أولاً" :أن هذا الدليل بالصيغة المذكورة سابقاً هو من صياغة الطوفي نفسه، أما دليل أهل الإجماع فهو مستنبط من الأحاديث الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، وما تلك إلا أمة محمد صلى الله عليه وسلم، لا اليهود ولا النصارى، بل قد وجدنا كتب الأصول تشير إلى المفارقة بين أهل الحق وأهل الباطل بمثل قولها«وإذا جاز اتفاق اليهود مع كثرتهم على باطل، فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه»[2].

ثانياً : قد يقال إن علماء الملل الأخرى لم يجمعوا على إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كاليهود، فمنهم من آمن ومنهم من أنكر

---

(١) يراجع: المستصفى للغزالي ١/١٧٥ـ١٧٧ وانظر: الإحكام للآمدي ١/٢١٩ ـ ٢٢٣.

(٢) انظر: روضة الناظر لابن قدامة ١/٣٣٤ والمستصفى للغزالي١/١٧٣.

حسداً من عند أنفسهم، واتباعاً لداعي الهوى، وأغروا بذلك العامة الذين لا نظر لهم فتبعوهم تقليداً، ومثل ما تقدم لا يعد إجماعاً من أمة[1].

مناقشة الدليل الخامس :

واستدل الطوفي ـ خامساً ـ بقوله: إنه قد ثبت معارضة النصوص بالمصالح في السنة النبوية في قضايا ... وذكر منها:

أولاً: قوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه حين الفراغ من الأحزاب «**لا يصلين أحدكم العصر إلا في بنى قريظة**» فصلى بعضهم قبلها . وهذا في الحقيقة ليس تقديماً لمصلحة رآها البعض على النص، بل ذاك فهم للنص ، أو اجتهاد في فهم مقصده؛ حيث فهم المخالف أن المقصود من أمره صلى الله عليه وسلم بصلاةالعصر في بني قريظةهو الاستعجال في الوصول قبل صلاة العصر، فلما دخل وقت الصلاة قبل ذلك صلّوا فى الطريق، حيث لم يفهموا نهياً عن الصلاة، بل حثاً على سرعة الوصول.

ثم ذكر ثانياً: قوله عليه الصلاة والسلام «**لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم**» وقال :إنه صلى الله عليه وسلم ترك البناء لمصلحة الناس...

والرد على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم رعى المصلحة هنا لكون قريش حديثو العهد بالإسلام ، والمصلحة هنا شرعية معتبرة؛ إذ

---

(١) انظر :ما تقدم في تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي ١٩٧/١.

ثبتت رعايتها من النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يكفي في اعتبارها وشرعيتها، وليست مجرد مصلحة متوهمة يتخيلها البعض فيصادم بها النصوص.ثم أين هو النص الذي عارضته المصلحة هنا؟ ألم يزعم الطوفي أن النصوص عورضت بالمصالح فعطلت النصوص لأجلها؟ فلمَ لم يذكر نصاً أمَرَ بهدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم لنرى إن كان هناك تعارض بينه وبين المصلحة أم لا؟

الحقيقة أن فكرة الإصرار على تقديم المصالح على النص سواء أكانت حقيقة أم متوهمة هي المسيطرة على فكر الطوفي ابتداءً قبل الاستدلال، ثم هو يحاول بعد ذلك البحث عن دليل أو شبهة، فإن لم يجد عمد إلى أخبار يستشف منها مراعاة المصالح دون معارضتها للنص فينصبها دليلاً على فكرته، محاولاً التأثير على القارىءبا ستنتاجاته وأوجه استشهاده، والطوفي لا يرى بأساً فى ذلك، طالما كانت فكرته أصلاً افتراضية لا حقيقة لها، فلم لا تكون استدلالاته افتراضية أيضاً؟!

لكن الفروض تبقى بعيدة عن ميدان الحقائق طالما افتقرت للدليل والبرهان...

وذكر ثالثاً: أن النبي عليه أفضل الصلاة والتسليم لما أمر الصحابة بجعل الحج عمرة قالوا: كيف وقد سمينا الحج؟وتوقفوا ... قال الطوفي: وهذا معارضة للنص بالعادة.. والرد على هذا الاستدلال هو كما يقول مصطفى زيد:« وأما التوقف عن جعل الحج عمرة بعد تسمية الحج، مع أمر الرسول بجعله عمرة فقد صار بإقرار الرسول له سنة، ولم تعد فيه معارضة لنص، بدليل أنهم لما توقفوا عن تنفيذ أمره صلى الله عليه

وسلّم، بالتحلل يوم الحديبية تمشياً مع عادتهم في ألا يتحللوا قبل قضاء المناسك، غضب الرسول صلى اللّه عليه وسلم عليهم فتحللوا، ولم يعد هذا التوقف سنُّة، لأنه صلى اللّه عليه وسلم لم يقرهم عليه»[1].وبعد استعراض ماتقدم ـ أدلة ومناقشة ـ يتأكد لنا وضوح الخطأ الذي ارتكبه الطوفي في قوله بتقديم المصلحة على النصوص ، وكونها أقوى الأدلة الشرعية، بل هي قطب مقصود الشارع، مجرداً إياها من الضوابط الشرعية، تاركاً للعقل وحده تقديرها والنظر في رجحانها من عدمه ، ثم تقديمها على النص والإجماع متى كانت راجحة.

ورجحانها لم يثبت بطريق شرعي ـ كما أسلفنا ـ بل بطريق العقل، بغض النظر عن شهادة الشرع لها أو عدمها، مع أن العقل ـ وإن كان مناط التكليف ـ لا حق له في التشريع ولا مدخل له إليه؛ إذ التشريع حق اللّه الخالص، لا يشاركه فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل، والعقل تابع للنقل، ولو جاز للعقل أن يستقل في تقرير مسألة شرعية لجاز استقلاله في بقية المسائل ،وذلك يؤدي إلى إبطال الشرائع، وما أدى إلى الباطل باطل .

وفي معرض مناقشة عبد الوهاب خلاف لرأي الطوفي قال: " إن الطوفي الذي يحتج بالمصلحة المرسلة إطلاقاً، فيما لانص فيه، وفيما فيه نص فتح باباً للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص والإجماع عرضة للنسخ بالرأي؛ لأن اعتبار المصلحة ماهو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة بالروية، والبحث يقدرها مفسدة، فتعريض

---

(١) مصطفى زيد :المصلحة في التشريع الإسلامي ١٤٧.

النصـوص لنسـخ أحكامـهـا بالآراء وتقـدير العـقـول خطـر على الشـرائع الإلهية، وعلى كل القوانين " [١].

ويختم البوطي مناقشته للطوفي ورأيه ببيان أن معظم المنافع أمور اعتبارية تختلف حسب اختلاف المشاعر والعادات والأخلاق، وأن علماء الأخلاق ـ وقد أجمعوا على تقديس المصلحة ـ لم يتمكنوا أن يصيروا إلى أي اتفاق على مسمياتها الجزئيـة، حينما حكموا في ذلك عقولهم وحدها، متمنياً لو أن الطوفي قد تخلف به الزمان حتى يرى عصرنا الحاضر وتعقد مسائله،وحيرة أهله، وتضارب آرائهم، وتباين مذاهبهم، إذا لوجد اختلافاً كبيراً في المصالح التي ادعى عدم الاختلاف فيها، ومفاسد جمة تترتب على أمور قد تتوهم فيها المصالح ،من أجل هذا جاءت الشريعة بالمصالح الحقيقية،والهداية والنور، فالخالق سبحانه أدرى بمصلحة خلقه، وما فيه نفعهم وضرهم .فكل ما عارض الشريعة فهو مفسدة، وإن توهم فيه غير ذلك ،وكل مصلحة دل عليها الشرع فهي مصلحة حقيقة، ولا عبرة بمن يظنها غير ذلك. وصدق اللّه القائل ﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وحيث أن العقل ابن بيئته فإن تقديره للمصالح لا ينفك عن التأثر بذلك، فالمصالح لن تكون مصالح حقيقية باستنادها على جانب العقل

---

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص١٠١وانظر مفهوم تجديد الدين لبسطامي محمد سعيد ص٢٦٦ـ ٢٦٧.

وحده بعيداً عن الهدي الإلهي؛ إذ تتداخل معها مؤثرات البيئة ورغبات الناس. ولو صح ذلك لما وقع الاختلاف في منظومة القيم والأخلاق بين عصر وآخر، ومجتمع وغيره.

أما الشرع الإلهي المنزه عن الاختلاف والتناقض فلن يأتي إلا بمصلحة حقيقية، عُلمت لنا أو أخفيت، ولا يعارضه ـ مما يُظنّ أنه مصلحة ـ إلا مصلحة ملغاة غير معتبرة شرعاً، أو مصلحة تتعارض مع نص لاندراجها تحت نص آخر، أو مصلحة جزئية يقدم عليها اعتبار مصلحة عامة، أو مصلحة موهومة يتبين بطلانها عند التحقيق.

أما مصلحة حقيقية عامة فلن تعارض نصوص الشرع وإجماع الأمة أبداً، وإلا لما كان الشرع محققاً لمصالح العباد.

المبحث الثالث
أثر رأي الطوفي في الدراسات الأصولية المعاصرة

أشرنا فيما سبق إلى أن أهمية رأي الطوفي نابعة من انفراده بذلك الرأي ومدى خطورته كما اتضح لنا، ومن كون ذلك الرأي مستند كثير من الباحثين المعاصرين، سواء أكانوا من الباحثين في مجال الدراسات الأصولية بخاصة، أم الإسلامية بعامة.

ونحن في هذا المبحث سنلقي الضوء على الأثر الذي تركه رأي الطوفي في هذا الميدان، مؤجلين المناقشة والتحليل للآراء المعاصرة إلى مكانها من البحث ، ذلك أن فكرة البحث في جوهرها مناقشة لهذه الآراء، وتلك الدراسات، موزعة على أبواب البحث الثلاثة (الثاني - الثالث - والرابع)وحيث كان للآراء المعاصرة امتداد تاريخي، كان لابد من تسليط الأضواء عليه، لنقف عند نهايته فنشخص الأسس ونكشف عن الجوانب. وهكذا فقد أصبح رأي الطوفي وثيقة تاريخية لمعاصرين اختلفت اتجاهاتهم وميولهم وأهدافهم، يلوحون بها كلما أرادوا توظيف المصلحة دليلاً مستقلاً - دون النظر لضوابطها - لتشريع الأحكام وتقنين القوانين، دون عناء في البحث عن الأدلة من النصوص، أو مما انبثق منها من أدلة. وتمادى بعضهم في الاعتداد بالمصلحة إلى درجة التوهم بأن العلم بها يغني عن وجود العلماء .فهذا قائلهم يقول:«لا

كهنوتية في الإسلام، فليس للعلماء من اختصاص بالقرآن والسنة والشريعة، حتى يكون لهم وحدهم الحق في التعبير عنها،بل المسلون جميعاً يتمتعون بهذا الحق معهم، وما عند العلماء من حجة تجعل آراءهم أرجح من آرائنا، وأقوالهم أكثر وزناً من أقوالنا في أمر الدين»[1].

وإذا طلبنا معرفة بعض آرائهم في أمر الدين لإجراء عملية ترجيح بينها وبين آراء العلماء وجدنا من يعرض علينا هذا الرأي :«في تقديرنا هناك واقع ومصالح مرسلة، وبالتالي فلا بد من تغيير وترتيب الأدلة لتحقيق المقاصد العليا، فنبدأ بالاجتهاد وبالرؤية المباشرة ، وبالواقع، فإن لم نجد ضالتنا فعلينا بالإجماع - إجماع الناس، والقرآن ، سيكون معنا الإحساس بالناس وبالواقع ، والملابسات والتاريخ، وهي التي تجلعنا قادرين على إعادة بناء علم أصول الفقه، حتى نعطي الناس الجرأة على الاجتهاد والتشريع»[2].

هل هذه ثرثرة وهذيان؟ كلا، لا هذا ولا ذاك، إنه فكرٌ منحرف يطلب لانحرافه شواهد من التاريخ يسوّق بها فكره وانحرافه، فكان رأي الطوفي في المصلحة مستنداً علمياً قوياً يستندون عليه، ويوظفونه توظيفاً يتجاوز كل الحدود. فعند تتبع الآراء المعاصرة أو أكثرها، نجدها ترتكز - في محاولاتها لإلباس الواقع ثوب التشريع - إلى

---

(١) القول لسيد خان انظر مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ص٢٧٢.

(٢) انظر: ظاهرة اليسار الإسلامي : محسن الميلي ص ٤٦، الكلام لحسن حنفي،وستأتي مناقشة هذه الأقوال في الأبواب التالية.

المصلحة وفق نظرية الطوفي المتقدمة، فالذي ينادي بالفصل بين العبادات والمعاسلات من أدعياء العلمنة ـ تاركاً للنصوص مجال العبادات فقط، وللمصلحة تقدير أحكام المعاملات ـ إنما يعيد قول الطوفي، ويوظفه بشكل عملي . ومن ينادي بتغيير الأحكام وتبديلها، لتغير الزمان والمكان ، إنما دليله في ذلك أن المصلحة تتبدل من زمن لآخر، وهي دليل مستقل ،فترتب على تبدلها تبديل الأحكام .يقول القائل:« إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس ،والتي يحتويها القرآن والسنة، لم يقصد بها الدوام، وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة ،احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل ومن واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه»[١].

لقد غدت المصلحة معياراً وحيداً للحكم، وأي مصلحة؟ أهي تلك القطعية الضرورية الكلية؟أم مجرد مصلحة متوهمة؟

إن النصوص السالفة تؤكد أن العبرة بما يراه كل فرد محققاً لمصلحته، ولا عبرة بتصادم المصالح الشخصية، طالما استند اجتهاد كل شخص للمصلحة. ألم يتقدم معناأن أحدهم رتب الأدلة مبتدئاً بالاجتهاد ثم بالرؤية المباشرة، ثم بالواقع ، ثم الإجماع، ثم القرآن؟ وعند تحليل

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ٢٦٧ـ ٢٦٨ والكلام للدكتور النويهي.

هذه المفردات ترى عجباً؛ إن الاجتهاد الذي يعنيه لا يمت بصلة للاجتهاد الشرعي، بل اجتهاد أي كان !! فقد صرح بأن الهدف من هذا كله إعطاء الناس الجرأة على الاجتهاد، كل الناس إذن، ويؤكده تصريحه بأن الإجماع المطلوب هو إجماع الناس، أي ما يقصد به في هذا العصر الرأي العام، فأين الاجتهاد الشرعي بشروطه ومجالاته؟وأين الإجماع بأهله ومستنده؟!

أما الرؤية المباشرة فهي المنظار الشخصي لتشخيص المصلحة الشخصية في الفعل المطلوب له حكم شرعي. أما كيفية الحكم بعد هذا كله فلا إخال أحداً يشك في أنه المحقق للرغبة والهوى.

أما صاحب الرأي الآخر فيوجب تغيير وتبديل وحذف الأحكام التي توصل إليها السابقون إذا لم تساير الواقع وتتماشى معه، جاعلاً تقدير الانسجام بين الحكم والواقع منبثقاً من مجرد اعتقاده بأن الأحوال تستلزم بقاء الحكم أو تغييره. وقد يكون لهذه الحال صفة الخصوصية،وللاعتقاد المزعوم صفة الظنون والأوهام، وللمستنبط الجديد صفة العامي وحقيقته. وهو كذلك طالما لم يمتلك شروط الاجتهاد الشرعي، وإن حاز أعلى الدرجات في تخصصات أخرى. فلك أن تتصور الأحكام الشرعية التي يسعى إليها أصحاب هذه الاتجاهات.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن مقصد الشرع هو مراعاة مصالح العباد،

فأحل لهم الطيبات وحرم عليهم الخبائث، ولكن تلك المصالح منضبطة بضوابط ،ومحددة بحدود، تعصم من التساهل فيها، والتطاول على مجالاتها لكيلا يتبنى الفتوى على أساسها صاحب هوى، فيشرع ما يحلو بدعوى الظروف والضرورة والمصالح والأعراف وتغير الواقع .

وسيأتي بيان اعتبار الشرع للعرف والعادة بشروطه وضوابطه؛ إذ العرف منه الصحيح والفاسد: فالصحيح ما تعارف عليه الناس دون أن يحل حراماً أو يحرم حلالاً، والفاسد هو ما تعارفه الناس لكنه يحل الحرام أو يحرم الحلال، والخلاصة هي ألا يكون العرف معارضاً لنص شرعي آمر بخلاف المتعارف عليه، أو ناهياً عنه، أو ممنوع بنص خاص وارد فيه.[١]

وكذلك فإن تغير الأحوال والأزمنة لم تغفله الشريعة، بل وضعت لكل حال حكماً؛ فالأحكام في حال القوة غير الأحكام في حال الضعف. وكذلك الزمن، فإن الحكم في زمن قد يختلف عن الحكم في زمن آخر، فقطع السارق في زمن الاكتفاء غير متحقق في زمن المجاعة. غير أنه لابد من الوعي بأن مراعاة الشريعة للأزمنة والأحوال لم يترك تحديد المصلحة فيها للعقل وحده ـ إذ العقل تابع للنقل كما تقدم ـ بل الشرع مصدر ذلك، ومدار التغيير على العلة الشرعية، وهي ما يسميه الأصوليون بتحقيق المناط، فكلماتغير تحقيق المناط تغيّرت الفتوى أو

---

(١) انظرفي شروط العرف « العرف وأثره في الشريعة والقانون» للدكتور أحمد سير مباركي ص ٨٩ فما بعدها.

الحكم ،ولا صلة لذلك بتغير أحكام الشريعة بزعم تغير المصالح بتغير الأزمنةأو باختلاف العادات[1].

يقول الشاطبي ـ رحمه اللّه ـ :«واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب ،وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد ...وهكذا سائر الأمثلة ، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق واللّه أعلم »[2].

ومع ذلك نجد من يصر على أن المصلحة تعارض الكتاب والسنة أو القياس. يقول بعضهم :« إذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها للكتاب أو السنة أو القياس، فمن النوع الأول :إسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم محافظة على مال الدولة حينما وجد أن إعطاءهم لا يأتي بالغرض المقصود منه، وقد يؤدي إلى نقيضه، وذلك معارض لقوله

---

(١) انظر:الثبات والشمول للدكتور/ عابد سفياني ص ٥٣٩ فما بعدها.

(٢) الموافقات ٢/٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

تعالى في آية الصدقات :﴿ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُم ﴾[1]، ومنه إسقاط حد السرقة عام المجاعة، محافظة على الأنفس ،... وذلك معارض لقوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[2]»[3]وقد تعقبه البوطي فردّ على استدلالاته هذه، موضحاً أن منع المؤلفة قلوبهم من الزكاة في عهد عمر رضي اللّه عنه متفق مع منطوق آية الصدقات؛ حيث أناط اللّه تعالى حق الزكاة بثماني فئات من الناس ، ومنهم الذين تتألف قلوبهم من الداخلين حديثاً في الإسلام، فمناط هذا الحق ليس ذوات الداخلين في الإسلام، وإنما هو استجلاب قلوبهم ،فكأن معنى الآية ﴿ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُم ﴾ الذين تستجلبون قلوبهم بالمودة والألفة، فالتأليف للقلوب ليس هو الحكم بل مناطه، فكلما تحقق المناط تحقق الحكم، وكلما فقد ـ بأن لم يجد المسلمون حاجة إلى التودد إليهم ـ فقد الحكم .

وقد رأى عمر رضي الله عنه أن الإسلام قد بلغ من القوة والمنعة ما يجعله غير محتاج إلى خطب ود الوافدين الجدد بالمال.فاجتهاد عمر رضي الله عنه متعلق بتحقيق المناط لا بالنص ذاته[4].

فكيف يقال بعد ذلك أن عمر رضي الله عنه عطل النصوص لأجل المصالح؟ وأكثر القائلين بتقديم المصلحة يستشهدون باجتهادات عمر ـ رضي الله عنه ـ وقد أفرد لها مسائل في الباب الثاني من هذا البحث.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦٠.

(٢) سورة المائدة: الآية٣٨.

(٣) انظر:أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله ص١٥٦.

(٤) ضوابط المصلحة للبوطي ١٤٣ـ ١٤٤.

أما عدم القطع عام المجاعة، فقد أشرنا سابقاً إلى أن حالة الاكتفاء لها حكم يخالف حال المجاعة، فلم يعطل حكم شرعي، وإنما وجد كل حكم مع سببه.

وقد أشار البوطي إلى أن مصطفى زيد سار على خطى الطوفي في مسائل المصلحة، وأنه يقول بترجيحها على النص . وهذا يفهم من قول مصطفى زيد :«ولم يقف الصحابة عند هذا الحد في رعاية المصلحة حيث لا نص ولا إجماع ولا قياس، فقد أوقع عمر الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً، مخالفاً بذلك ما جرى عليه العمل في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ،وفي عهد أبي بكر ،بل في صدر من عهده هو أيضاً؛ لأنه رأى أن هذه هى الوسيلة لمنع المسلمين من الحلف بالطلاق الثلاث، أي للمصلحة وحدها.»(١)

لكن هذا الفهم معارض بالرأي الذي قرره لنفسه في ختام جولته على المصلحة وآراء الطوفي فيها، مفنداً رأي الطوفي وأدلته، مقدماً رأيه هو على هذا النحو:

يقول مصطفى زيد: **أولاً:** لامحل للخلاف في أصل بناء الأحكام على المصلحة، إذ هو من أقوى الأصول الشرعية، وأثبتها ، وأولاها بأن تبنى الأحكام عليها، مادامت المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع، ومادام في بناء الأحكام عليها رفع حرج...

فهو هنا يشترط شرطين ،أو يحدد ضابطين: الأول ملاءمة المصلحة لمقاصد الشارع، والثاني كون بناء الحكم عليها يؤدي إلى رفع حرج،

---

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي ص٣١.

وهما شرطان لم يتعرض لهما الطوفي البتة.

ثانياً : ـ والقول لمصطفى زيد ـ تقدم المصلحة على النص والإجماع حيث عارضتهما وهي قطعية ضرورية ،ولا يلزم أن تكون كلية... ولكن هذا يعتبر استثناءاً لا قاعدة .

وقوله واضح في مخالفته للطوفي؛ إذ الطوفي يقدم عموم المصلحة دون إشارة لكونها ضرورية أو قطعية .

ثالثاً: يجب أن تكون المصلحة التي تبنى عليها الأحكام حقيقية لا موهومة، عامة لا خاصة، وأن يتولى تقديرها أهل الاجتهاد ...(١)

فأين هذه الشروط من رأي الطوفي؟

صحيح أن مصطفى زيد قد خالف في المصلحة المعارضة للنص بأن جعلها قطعية ضرورية فقط،في حين اشترط غيره أن تكون كلية أيضاً، لكنه لم يتبن رأى الطوفي، بل ناقشه ورد أدلته، وقرر بعد ذلك رأيه المتقدم.

أما الذين تبنوا رأي الطوفي ووظفوه توظيفاً فكرياً يخدم أفكارهم ويسهم في تحقيق أهدافهم، فهم طائفة من العقلانيين والواقعيين والعصرانيين، وقد أشرنا إلى بعض النقولات عنهم، وسيأتى تفصيل ذلك في أبواب البحث التالية:

ولم يكن توظيف نظرية الطوفي في المصلحة من قبل هولاء بمثابة

---

(١) انظرفيما تقدم « المصلحة في التشريع الإسلامي» لمصطفى زيدص١٨١.

فهم صائب لها، واستدلال بها استدلالاً صحيحاً، بل كان استغلالاً لما فيها من تعميم وإطلاق، وإنزالاً لهذين الأمرين على ما يراد لهما في عملية التجديد المعاصرة، والاستنباط المؤدي إلى ذلك.

وكان جديراً بالطوفي ـ رحمه الله ـ تخصيص التعميم، وتقييد الإطلاق، ببيان ضوابط المصلحة، وطرق التعرف عليها، وبيان ما يمكن أن يكون مخصصاً ومبيناً فيها، وتوضيح التعارض بين المصالح، ومن أي جهة يرد التعارض إلى النصوص، وكيف تتعارض المصلحة مع النص، وهل يمكن دفع ذلك التعارض أم لا؟كل ذلك لتبقى المصلحة كما هي في اعتبار الشرع لها، وكما هي في مكانها من الاستدلال بها، دون تفريط أو إفراط.

ولا يكفي هنا ماأشار به ـ رحمه الله ـ من قوله إن تقديم المصلحة عليهما ـ أي النص والإجماع ـ إنما هو بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما. فالمصلحة المخصِّصة والمبيِّنةتحتاج إلى بيان واضح، من حيث التعرف عليها، وبيان مرتبتها، وكيفية تقديمها على غيرها من الأدلة، وضبطها بضوابطها التي تعصم المستدل بها من الخطأ والتجاوز، فبهذا يقطع الطريق على مستدل عابث، أو مستغل سيء الهدف.

وختاماً فإن المصالح المعتبرة، والتي سيتم على أساسها استنباط الأحكام الشرعية، يجب أن تكون منضبطة بالضوابط الشرعية المتقدمة، والتي أهمها عدم مخالفتها لكتاب اللّه عز وجل، وسنة رسوله صلى الله

عليه وسلم، ولا للإجماع، ولا للقياس الصحيح، وألاّ تفوت مصلحة أهم منها، أو مساوية لها، وأن تكون مندرجة في مقاصد الشريعة.

وما لم تكن منضبطة بهذه الضوابط فلن تكون مصلحة حقيقية، وإن تخيل الناس غير ذلك[1].

(١) انظر ضوابط المصلحة للبوطي،ص٤١١.

الفصل الثالث
جوانب التجديد في الدراسات الأصولية عند الإمام الشاطبي

وفيه مباحث :

المبحث الأول : الاعتماد على الا ستقراء لا ستخلاص كليات الشريعة .

المبحث الثاني : منهج الشاطبي في التعليل بالحكمة.

المبحث الثالث : بناء الأحكام على مقاصد الشريعة.

المبحث الرابع : منهجه في الاجتهاد: الاجتهاد العام والاجتهاد الخاص، ويدخل فيه القياس وبحثه.

المبحث الخامس: أثر رأي الشاطبي في الدراسات الأصولية المعاصرة.

المبحث الأول
الاعتماد على الاستقراء لاستخلاص كليات الشريعة

والاستقراء - كما تقدم - هو تتبع الجزيئات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعاً.

أو هو انتقال الفكر من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي الذي يدخل الجزئي تحته(1).

وقيل هو: استنتاج قضية كلية من أكثر من قضيتين(2). وقدعرف أيضاً بأنه: استخلاص القواعد العامة من الأحكام الجزئية(3).

والاستقراء إذا كان شاملاً لكل الجزيئات كان استقراءً تاماً، وإن كان استقراءً لبعضها كان ناقصاً .

والشاطبي في محاولته استخلاص الكليات الشرعية عن طريق الاستقراء يعمد أولاً إلى إثبات كون الاستقراء دليلاً يفيد القطع، وهذا وإن كان واضحاًفي الاستقراء التام إلا أنه يحتاج للبرهان في الاستقراء الناقص؛ فكيف يكون الاستقراء الناقص قاطعاً؟

---

(1) الميداني :ضوابط المعرفة ص ١٩٠.

(2) مهدي فضل الله :مدخل إلى علم المنطق ص ٢٤٤.

(3) المرجع السابق ص٢٤٤.

والجواب نجده عند الشاطبي من أوجه متعددة:

الأول : أن الاستقراء الناقص كالمتواتر المعنوي، وكلاهمايفيد القطع فإذا حصل من استقراء الأدلة لمسألة واحدة ما يفيد العلم فقد حصل المطلوب .يقول الشاطبي :«وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتم ،والمستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما»[1].

ويضرب الشاطبي مثلاً لذلك بالصلاة ـ أيضاً ـ إذ يرى أن ثبوت وجوبها بمجرد قوله تعالى ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ فيه نظر من أوجه، وإنما الوجوب ثابت من هذه النصوص وما حف بها من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة، والتى بتظافرها صار فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين .[2] والشاطبي يصرح أن الاستقراء الناقص ليس شبيهاً فقط بالتواتر المعنوي بل هو نوع من التواتر. فلا بد أن يأخذ حكمه، فهو يقول:«فإن للاجتماع من القوة

(١) الشاطبي :الموافقات ج١ص ٣٦.

(٢) الشاطبي : الموافقات ١ – ٣٦.

ماليس للافتراق،ولأجله أفاد التواتر القطع،وهذا نوع منه»[1] والنتيجة أن الاستقراء الناقص مفيد للقطع أيضاً.

وعلى أية حال فإن الاستقراء الذي يجعله الشاطبي عمدة لإثبات كليات الشريعة هو الاستقراء المفيد للقطع عنده ـ سواء أكان تاماً أم ناقصاً.

وقد يرد استخدامه لكلمة الاستقراء التام كما في قوله عند حديثه عن أوصاف المجتهد، وضرورة اتصافه بفهم مقاصد الشريعة «... واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب »[2] وكذلك ورد استخدامه لكلمة الاستقراء الكلي في قوله: «ولم أزل أقيدّ من أوابده، وأضمّ من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده ،مبيناً لا مجملاً ،معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية ».[3] وفي قوله عند بيان قطعيةأصول الفقه.

«إنها ترجع إما إلى أصول عقلية،وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً»[4].

---

(١) المرجع السابق ج١ ص٣٦ .

(٢) المرجع السابق ج٤ ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق ج١ ص ٢٣.

(٤) المرجع السابق ج١ ص٣٠.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن الاستقراء التام أو الكلي لدى الشاطبي لا يطابق الاستقراء التام المنطقي؛ إذ تفيد تطبيقات الشاطبي لمفهومه عن الاستقراء أن الاستقراء المراد هو الناقص وإن سمي بالاستقراء التام أو الكلي.[1]

وما أشير إليه واضح من قول الشاطبي إن مراتب المصالح التي هي الضروريات والحاجيات والتحسينات ثابتة عن طريق الاستقراء التام،[2] مع قوله إن هذه المصالح أو بعضها ثابت بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، فعلمها عند الأمة كالضروري حتى وإن لم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصلٌ معين يمتاز برجوعها إليه.[3] فالعبرة فيما تقدم بثبوت العلم بمجموع أدلة لم تحصر، ولم ينفرد أحدها بإفادة القطع، إلا أن هذا المجموع الذي كان يشبه بالتواتر المعنوي أصبح استقراءً كليا.

ويؤيد هذا الشيخ عبدالله دراز الذي يذهب ـ أيضاً ـ إلى أن الاستقراء الناقص قد يكون استقراءً كلياً مفيداً للقطع؛ إذ المطلوب من استقراء الأفراد حصول القطع أي الجزم، فمتى ما حصل ذلك لا داعي لاستقراء بقية الأفراد، يقول: « لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة أن الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى

(١) انظر: أسلمة المعرفة العدد الرابع من السنة الأولى ص٧٢ـ ٧٣.

(٢) انظر:الموافقات ج٤ ص١٠٦.

(٣) انظر المرجع السابق ج١ ص٣٨.

يتحقق الاستقراء الكلي المعروف الموجب لليقين، لكن المطلوب هنا القطع أي الجزم، ويكفي لذلك الكثرة المستفيضة الأفراد من كل نوع من أنواع الأمر الواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومثل هذا كا ف في عده استقراءً كلياً يوجب القطع، لأن ما لم يطلع عليه المستنبط من الأوامر لايخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها،فلا يترتب عليه إخلال بالقاعدة»[١].

ونرى أن إدخال هذا النوع من الاستقراء تحت التواتر أقرب من إدخاله تحت الاستقراء الكلي؛ إذ يلزم من دخوله تحت الاستقراء الكلي دخول الخلل في المصطلح ذاته، فإن لم يتم استقراء جميع الأفراد فلا معنى لإطلاق مصطلح الاستقراء الكلي على هذه العملية، حتى وإن أفاد أفرادها القطع باجتماعهم ؛ فإن هذا يظل من باب الاستقراء الناقص، بيد أنه للتواتر المعنوي أقرب؛ إذ لا يلزم في التواتر وجود عدد كامل من الأفراد ، بل المطلوب هو حصول العلم ـ أي القطع والجزم ـ بغض النظر عن كون التظافر للأدلة كلها أو بعضها، وهي الصورة الأقرب لاستقراء الشاطبي المتقدم.

وسواء أقصد الشاطبي بالتعبيرات السابقة المعنى المنطقي للاستقراء الدال على استغراق جميع الأفراد، أم المعنى الدال على استغراق مجموعة منها تفيد العلم ، فإن حصول المطلوب الذي هو إفادة القطع كاف عند الشاطبي في إقامة البرهان؛ إذ الأفراد قد تنحصر وقد

---

(١) انظر المرجع السابق ج١ ص٣٠ حاشيةللشيخ عبدالله دراز.

لا تنحصر لكثرتها كما يقول الشاطبي:«فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس:وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه ،بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»[1].

فالمطلوب إذن هو حصول المجموع المفيد للعلم من الأدلة، ومتى ما حصل العلم بكثرة الأدلة واستفاضتها وتحقق القطع فقد حصل المطلوب، وطالما كان الاستقراء – بقسميه التام والناقص – قاطعاً، فالكليات الثابتة عن طريقه لا بد وأن تكون كذلك أيضاً، وهذا اللازم هو ما وضحه الشاطبي في بداية مقدماته، عند تأكيده أن أصول الفقه قطعية لا ستنادها إلى كليات الشريعة التي تثبت قطعيتها أيضاً لثبوتها عن طريق الاستقراء .[2]

والكليات القطعية الثابتة عن طريق الاستقراء ـ لدى الشاطبي ـ هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهذا ما أكده الشاطبي بقوله :« وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات »[3] وهي مراتب مقاصد الشريعة كما يقول الشاطبي :«...وهذه المقاصد لا

(١) الشاطبي:الموافقات ج١ ص٣٨.

(٢) المرجع االسابق ج١ ص ٢٩.

(٣) الشاطبي:الموافقات ج١ ص٣٠.

تعدو ثلاثة أقسام : أحدها :أن تكون ضرورية والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.[1]

فأما الضرورية فهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث يؤدي فقدها إلى اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة «وقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي :الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل»[2].

وأما الحاجية : فهي ما يؤدي إلى التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة في الغالب.

وأما التحسينية: فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات[3].

والمراتب الثلاثة المتقدمة مبثوثة في أدلة الشريعة وأبوابها المختلفة ـ كما يقول الشاطبي ـ لاتختص بمحل دون آخر، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون أخرى، فهي بهذا الاعتبار مستغرقة لجميع فروع وجزئيات الشريعة، قاضية على كل الجزئيات، وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها[4].

---

(١) المرجع السابق ج٢ ص٨.

(٢) انظر الموافقات ج١ص٣٨

(٣) الشاطبي :الموافقات ج٢ص ١٠ـ١١.

(٤) المرجع السابق ج٣ ص٦ فما بعدها.

ولكن لماذا يصر الشاطبي على أن يكون الدليل المثبت للكليات المشار إليها هو الاستقراء؟ والجواب أن إثبات هذه الكليات الكبرى والقول بأن قصد الشارع هو المحافظة عليها مع التأكيد المستمر على قطعيتها يحتاج كل ذلك إلى دليل قاطع، وهذا الدليل إما أن يكون عقلياً أو نقلياً، والعقلي مردود كي لا نقول بتحكيم العقل في الشرع، وإذا كان نقلياً فهو إما أن يكون نصوصاً متواترة السند لا تحتمل التأويل، وهذا متنازع في وجوده بين العلماء، وإما أن يكون غير نص، أو نصوصاً لم تنقل إلينا، فلا يصح الاستناد إلى مثل هذه الأدلة المحتملة المظنونة لإثبات الكليات العامة القاطعة، فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين، لكنه ثابت على وجه آخر هو روح المسألة .(1)

يقول الشاطبي« وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض،بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر، والعمومات، والمطلقات، والمقيدات، والجزئيات

---

(١) انظر الموافقات ج٢ص ٤٩ـ ٥٠.

الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة »[1].

والنتيجة أن كليات الشريعة ومقاصدها العامة قطعية لاستنادها لدليل قطعي هو الاستقراء.

وحيث أن هذا المبحث مخصص في الأصل لبيان اعتماد الشاطبي على الاستقراء لاستخلاص كليات الشريعة فإن البحث في المقاصد وأقسامها وطرق إثباتها سيؤجل إلى مكانه من البحث في هذا الفصل .

وهكذا نلاحظ أن الشاطبي ـ رحمه الله ـ لم ينف ثبوت مقاصد الشريعة العامة وكلياتها الكبرى عن طريق الأدلة المتعددة:من دليل تفصيلي جزئي إلى دليل الإجماع أو القياس أو خلاف ذلك ، لكنه يجعل الاعتبار للدليل الاستقرائي ـ كما تقدم ـ حيث يقول:« وإنما الأدلة المعتبرة هنا :المستقرأة من جملة أدلة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع »[2]وإنما يجعل الاعتبار للاستقراء لكونه وحده يفيد القطع، وهو قطع منتزع من الظنيات كما يشير إلى ذلك بقوله: «...ومر أيضاً بيان كيفيةاقتناص القطع من الظنيات. وهي خاصة هذا الكتاب لمن تأمله»[3].

---

(١) انظر الموافقات ج٢ص٥١.

(٢) الشاطبي :الموافقات ج١ص٣٦ .

(٣) المرجع السابق ج٤ص٣٢٧.

فالشاطبي ـ رحمه الله ـ يتتبع الأدلة الظنية، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقرئ حتى يصل إلى الدليل القاطع الحاصل من اجتماع الأدلة «فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق»[1].

وقد تقدم معنا مثال إيجاب الصلاة ـ على وجه الإجمال ـ كحكم قطعي مستفاد من استقراء الأدلة لا من واحد منها بعينه.

والشاطبي عند حديثه عن الضروريات الخمس ووجوب المحافظة عليها يشير إلى أن ثبوت ذلك كان بمجموع أدلة لا تنحصر، ثم مثل لذلك بقوله: «فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها:«أقيموا الصلاة» على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها،وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس نُهي عن قتلها، وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ،كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا، علمنا يقيناً وجوب الصلاة، وتحريم القتل، وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة»[2].

---

(١) المرجع السابق ج١ ص٣٦ وانظر شرح عبدالله دراز على الموافقات ج٤ص٣٢٧.

(٢) انظر الموافقات ج١ص٣٨-٣٩.

ويصل الشاطبي في النهاية إلى إثبات قطعية الكليات الاستقرائية الثلاث[1]:الضروريات والحاجيات والتحسينيات ليؤكد بعد ذلك أن هذه الكليات تقضي على كل جزئي تحتها«إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ الآيه[2] وقال : ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ الآية[3]...ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل».[4]

---

(١) الكليات العامة منها ما هو نصي، ومنها ما هو استقرائي، فالنصية ماثبت عن طريق النص كقوله تعالى {أوفوا بالعقود}« (ولا تزر وازرة وزر أخرى)وقوله صلى الله عليه وسلم«لاضرر ولاضرار»والاستقرائية مثل ما مر معنا كالضروريات والحاجيات والتحسينيات ،ومقاصد الشريعة العامة ، وكلما يتوصل إليه من القواعد العامة عن طريق استقراء مجموعة من الأدلة تفيد القطع والجزم. راجع فيما تقدم «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ص ٣٤٢ والموافقات ج١ ص٢٩ حاشية الشيخ عبدالله دراز.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

(٤) الموافقات:٣/٧.

علاقة الكليات بجزئياتها:

بعد أن تحدث الشاطبي عن الكليات وأهميتها وكيف أنها تقضي على كل جزئي يدخل تحتها، لابد أن يتبادر إلى الذهن سؤال حول الجزئيات وأهميتها بعد ذلك، وهل يحتاج المجتهد للبحث عنها والنظر فيها، أم يكتفي بالكليات الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؟

وقد صاغ شارح الموافقات [١] التساؤل على نحو ما يلي :

طالما ثبتت تلك الكليات عن طريق البرهان المفيد للقطع فلم لاتكون قواعد كقواعداللغة مثلاً تطبق على جزئياتها دون البحث في ثبوت الجزئيات ؟فقاعدة رفع الفاعل مثلاً لا ينظر معها إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً، فيكون تطبيق الكليات في الشرع على هذا النحو«فيقال مثلاً إن هذا الجزئي إن كان ضرورياً قدم على الحاجي، وإن كان حاجياً قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدم على المتعلق بالنفس، وهذا يقدم على ما بعده منها، وهكذا، فيستغنى بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص، على طبق قواعد النحو مثلاً ، وكذا يستغنى عن النظر في الجزئيات الإضافية اكتفاءً بالكليات» [٢].

وهذه التساؤلات وأشباهها لم تغب عن ذهن الشاطبي ـ رحمه الله ـ فقعد القواعد المنظمة للعلاقة بين الكلي والجزئي، والتي تأتي ـ فوق

(١) هو الشيخ عبدالله دراز.

(٢) الموافقات ج٣ص٦ـ٧حاشية.

كونها قواعد - أجوبة حاسمة على التساؤلات المتقدمة .وهذه القواعد مستنبطة من شرح مستفيض للشاطبي عن الكليات والجزئيات في المسألة الأولى من أحكام الأدلة، وماتعلق بها من مسائل منفصلة كما سيأتي:

القاعدة الأولى: اعتبار الجزئيات بكلياتها والكليات بجزئياتها .

فمن أخذ بالجزئي دون اعتبار لكليه فقد أخطأ، وكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه.

والشاطبي يؤكد ما تقدم من خلال تأكيده على أن ما تحت الكليات من الأدلة والجزئيات مستمد منها، شأن أي جزئيات مع كلياتهافي أي نوع من أنواع الموجودات، فلا بد من اعتبار الجزئي بكليه. يقول الشاطبي - بعد حديثه عن أهمية المقاصد العامة ومراتبها الثلاث:الضروريات والحاجيات والتحسينيات -: «فمن الواجب اعتبارتلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها ، فمن أخذ بنص - مثلاً- في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطىء، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيّه»[1].

والقاعدة الأولى هي القاعدة الأم، وبقية ما يأتي من قواعد إنما هو تأكيدٌ على صدقها وتوضيح لبعض جوانبها.

---

(١) الموافقات ج٣ص٧-٨.

القاعدة الثانية : التلازم بين الكلي وجزئيه في الثبوت والانتفاء.

ومعنى ذلك أن معرفة الكلي متوقفة على معرفة الجزئي، وكذلك الجزئي لم يطلق عليه هذا الوصف إلا لاندراجه تحت الكلي وقيامه به، فإذا كانت معرفة الكلي متوقفة على العلم بالجزئيات واستقرائها، فإن الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن جزئياته إعراض عن الكلي في الحقيقة. وأيضاً فإن الإعراض عن الجزئي لمخالفته الكلي أو توهم المخالفة يؤدي إلى الشك في الكلي ذاته؛ لأن مخالفة الكلي للجزئي ـ مع كون الكلي أخذ من الجزئي دليل على عدم تحقق العلم بالكلي؛ إذ قد يكون في الجزئي المتروك جزءٌ هام من الكلي لم يتنبه له المعتبر، فأضحى تحقق الكلي غير مقطوع به . وكذلك فالوقوف مع الجزئي ـ بعد اعتباره جزئياً ـ مع الإعراض عن كليه يؤدي إلى التناقض؛ إذ أن الحكم بأن الأمر جزئي يلزم منه اعتبار وجود الكلي الشامل له، والإعراض عن الكلي نفي له، فيجمع بين نفي الكلي وإثباته في محل واحد وهذا محال. يقول الشاطبي:« وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها. فالكلي ـ من حيث هو كلّي ـ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات .ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات. فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي،والجزئي هو مظهر العلم به .وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض. ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي، من

جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي ـ مع إنّا إنما نأخذه من الجزئي ـ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه»[١].

القاعدة الثالثة: استنباط الكليات من مجموع الجزئيات لامن جميعها.

وهذا المجموع لابد وأن يكون مفيداًللقطع عند الشاطبي، وإلا لما ثبتت القاعدة الكلية، وحيث حصل القطع فلا داعي لاستقراء جميع الجزئيات؛ إذ المطلوب حصول العلم ـ كما تقدم ـ «فإذا حصل في استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب »[٢].

والجزئيات كلها قد لا تنحصر «فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس... ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين،ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»[٣] فيكفي منها ما يفيد القطع ويحقق القصد. ويترتب على ما تقدم أن الكلي الثابت بالمجموع لا يفترض فيه أن يكون صورة عاكسة لكل الجزئيات الداخلة تحته، لكنه ـ وقد استقر«كلياً» يقضي على كل جزئي تحته ويتحكم

---

(١) الموافقات ج٣ص٩٨.

(٢) الموافقات ج١ص ٣٦.

(٣) الموافقات ج١ص ٣٨.

فيه[1].

وهذه القاعده تسهل إمكانية مخالفة بعض الجزئيات للكلي دون تأثير في كليّته كما سيأتي في القاعدة الرابعة.

القاعدة الرابعة: مخالفة بعض الجزئيات للكلي بوجه من الوجوه لا يؤثر في ثبوته.

وذلك لأن ثبوت الكلي بالاستقراء كان قاطعاً، فإن خالفه جزئي فلا بد من الجمع بينهما عند النظر «لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلّية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع»[2] فالكلي القاطع لا يدفعه سوى قاطع مثله، والجزئي ليس كذلك فلا يؤثر فيه.[3]

وإذا كانت مخالفة الجزئي مؤثرة في الكليات العقلية فليس ذلك صحيحاً في الكليات الاستقرائية ـ كما هو هنا ـ لكونها وضعية لا عقلية.[4]

وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَمٍ خارجة عن

---

(١) انظر أسلمة المعرفة :العدد الرابع من السنة الأولى ص٧٨ «بحث الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي ».

(٢) الموافقات ج٣ص ٩ـ١٠.

(٣) الموافقات ج٢ص ٥٣.

(٤) الموافقات ج٢ص٥٣.

مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلاً،أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى».[1]

والشاطبي إذ يقرر هنا عدم تأثر الكلي بمخالفة الجزئي له لا يقول بعدم اعتبار الجزئي المخالف، بل يتضح من آخر كلامه اعتبار الجزئي المخالف؛ للتعليلات التي أوردها. وبذلك ينسجم آخر كلامه مع أوله الذي قال فيه «لابد من الجمع في النظر بينهما»وهذا ما تقرره القاعدة الخامسة.

القاعدة الخامسة: اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها.

وهذا ثبت بناء على ما قرره الشاطبي من أنه لابد من الجمع في النظر بين الكلي والجزئي، وأن الجزئي قد يكون تخلفه لحِكَمٍ خارجة عن مقتضى الكلي ...

وأيضاً فقد تقرر في القاعدة الأولى اعتبار الكليات بالجزئيات ، والجزئيات بالكليات، وتقرر أن تلك القاعدة مستند القواعد اللاحقة. فيترتب عليه أن اعتبار الكلي لا يمنع اعتبار الجزئي، كما أن اعتبار الجزئي لا يؤدي إلى انعدام الكلي ـ كما تقدم ـ إذ أن الاعتبار لكليهما لا يسمح بإهمال أحدهما لمصلحة الآخر.

وإذا كان تخلف الجزئي لا يؤثر في اعتبار الكلي – كما تقدم –

---

(١) انظر الموافقات ج٢ص ٥٣ـ٥٤.

فإن إشكال اعتبار الجزئي بعد اعتبار الكلي يظل وراداً في السياق النظري، وهو ما حاول الشاطبي دفعه، وتوضيح ما يزيله، وقد بدأ بطرح الإشكال أولاً فقال :«فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم، فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح».[1]

ثم عقب بالرد عليه من خلال التسليم بأن ما قيل في الاعتراض صحيح من حيث الجملة، غير صحيح من جهة التفصيل،وبيان ذلك «أنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة».[2] والجزئي - في مفهوم الشاطبي - هو الذي قد يحدد جهة الحفظ، فاعتباره في هذه الحالة واجب لتحديده طريقة الحفظ، ولو افترضنا إهمال الجزئي هنا واعتبار الكلي فقط لأدى ذلك إلى الخلل في قاعدة الضروريات ذاتها، لإهمالنا للجزئي المحدِّد لجهة الحفظ، فتنخرم بذلك القاعدة الكلية. يقول الشاطبي:«فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لايدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان،أو عادة دون عادة، فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة نفسها»[3]فلا بد إذن من اعتبار الكليات مع ما دخل تحتها. ويمثل لذلك بأمثلة كثيرة ،منها :المستثنى من القواعد المانعة

---

(١) الموافقات: ج٣ص ١٠.

(٢) المرجع السابق :ج٣ص١١ .

(٣) المرجع السابق : ج٣ ص ١٢ .

كالعرايا والقراض، والمساقاة وما أشبه ذلك؛ إذ لو كان الاعتبار للكلي فقط وهو هنا الضروري. لوقع الحرج المرفوع شرعاً، وقد يؤدي ذلك إلى الإخلال بالضروري نفسه، أما اعتبار الكلي مع اعتبار جزئياته فهو محافظة على الكلي والجزئي في آن، وهو المطلوب.(١)

ثم إن هناك ما لا يدرك اعتباره شرعاً إلا بالنص عليه«وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات »(٢) أما سبب عدم إدراك العقول لاعتباره شرعاً قبل التنصيص عليه فيقول:«لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم، ولكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرج واقعاً، والمصلحة تفوت مصلحة أخرى وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد، فجاء الشرع باعتبار المصلحة والنصفة المطلقة في كل حين ، وبيّن من المصالح ما يطرد، وما يعارضه وجه آخر من المصلحة؛ كما في استثناء العرايا ونحوه، فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق، لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع»(٣)ثم يؤكد أخيراً على أن اعتبار الجزئي بعد اعتبار الكلي هو من جملة المحافظة على الكلي، وسبب ذلك أن بعضها يخدم بعضاً؛ إذ قلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها (الضروريات ـ الحاجيات ـ التحسينيات).

وهذا الاعتبار للجزئي لا يمكن أن يؤدي إلى انخرام الكلي، فإنه

---

(١) الموافقات ج ٣ ص ١٢.

(٢) المرجع السابق : ج٣ ص ١٢.

(٣) المرجع السابق : ج٣ ص ١٣.

حتى في حالة مخالفة الجزئي للكلي يظل الكلي صحيحاً في نفسه، والمخالفة إنما هي لأمر خارج تعلق بهذا الجزئي بعينه لا يؤثر في الكلّي ذاته.[١]

وحاصل ما تقدم «أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»[٢].

وهكذا يتضح لنا من خلال استعراض القواعد المتقدمة حرص الشاطبي - رحمه الله - على تقرير اعتبار الكلي بجزئياته والجزئي بكليّه، دون رفض لأحدهما على حساب الآخر، وهذا الجانب المهم قد يتعمد إغفاله كثير ممن بحث في المقاصد الشرعية من المتأخرين - كما سيأتي - في محاولة منهم لتغييب النصوص المتعلقة بجزئيات بعينها، والوقوف فقط على مقاصد الشريعة، والسير معها، وإثبات الأحكام على وفقها - على حد زعمهم - مدعين أنهم بذلك يأخذون بالقطعيات التي تعتبر وحدها الصالحة للتشريع في كل زمان ومكان، دون الجزئيات الظنية المحدودة بظرفية الزمان والمكان.

ولو سلمنا - جدلاً - لهذا التصور لا نتصب أمامنا سؤال مشروع

---

(١) المرجع السابق : ج٣ ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق : ج٣ ص١٣ .

عن كيفية إثبات حكم ما لواقعة ما أو نفيه بشكل يتحقق معه الحفاظ على مقصد الشرع، ترى هل سيكفي مجرد الاجتهاد العقلي للوصول إلى تلك الغاية في إثباته أو نفيه للأحكام، أم أنه لابد من معرفة الكليات وتتبع الجزئيات للوصول إلى الحكم الشرعي على وجه أصح وأولى بالمحافظة على مقاصد الشرع؟

لاأظن محققاً يرى أن العقل كاف وحده في الوصول إلى الحكم لمجرد أنه ألم بكليات الشريعة ومقاصدها العامة، دون معرفة للجزئيات التي هي هنا النصوص وما تتضمنه من دلالات، ذلك لأن عدم العلم بالنصوص إخلال بمعرفة القاعدة الكلية على وجهها الصحيح، مما يترتب عليه القول بأحكام قد تجانب القاعدة الصحيحة، أو تخل بها عند مصادمة الحكم للنصوص الجزئية ، فمعرفة مقصد الشارع أمر هام، ومثله في الأهمية معرفة طريقة مراعاته، وجهة حفظ المقاصد للضروريات ومكملاتها، وهذه أمور إنما تثبت معرفتها عن طريق استقراء الجزئيات . فالقول باستبعادها استبعاد للكليات الثابتة بها، كما أن القول بمراعاتها لا يؤدي بالضرورة إلى إغفال الكليات وإهمالها ـ كما تقدم ـ بل هو اعتبار لها ومحافظة عليها؛ إذ ثبت أن مراعاة المراتب الثلاث(الضروريات ـ والحاجيات ـ والتحسينيات) لا تخلو منه مسألة من مسائل الشريعة، وإذا بدا لنا أن جزئياً ما يخالف القاعدة بوجه من الوجوه، فلابد لنا من الجمع في النظر بينهما ـ كما قرر ذلك الشاطبي ـ

لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد.

فمنهج الشاطبي القائم على الموازنة بين الكليات والجزئيات وعدم اعتبار أحدهما منفصلاً عن الآخر هو ـ لعمري ـ المنهج الوسط، المستند إلى الدليل، والمؤيد بالبراهين النظرية والعملية في وقت واحد.

وبعد استعراض المسألة يتجلى لنا بوضوح الجديد الذى أضافه الشاطبي في إثباته للكليات والمقاصد الشرعية العامة، هذا الجديد الذي يتمثل في اعتماد منهج الاستقراء لإثبات تلك الكليات والمقاصد، وما كان اعتماده على الاستقراء إلا لإثبات قطعيتها؛ فهي لابد أن تكون كذلك؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول وذلك غير جائز. فلابد والحالة هذه من البحث عن الدليل المفيد للقطع، وهو الاستقراء.

وقد أكد بعض المحققين أن هذا منهج قد تفرد به الشاطبي ـ رحمه الله ـ يقول علال الفاسي[1]: «إن ملاحظة مقاصد الشريعة لم تبدأ مع مجيء الشاطبي، لكن استقراء هذه المقاصد هو الجديد الذى اقترحه الشاطبي»[2].

وهو ماقال به شارح الموافقات؛ إذ يصف منهج الشاطبي

(١) عالم مغربي معاصر، له مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ،مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء ص٥١.

بأنه «يتتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن، أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع، ويصير كالتواتر المعنوي ... فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته»[1].

بل هذا الأمر هو ما أكده الشاطبي نفسه إذ قال: «... ومر أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهو خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله»[2] كما لاحظنا أيضاً التجديد في الاستقراء ذاته، فحيث استقر عند المناطقة أن الاستقراء قسمان: تام، وناقص. وأن التام يفيد القطع باتفاق، أما الناقص فقد تكون نتيجته يقينية كما في الاستقراء الرياضي والاستقراء الناقص المعلل، وقد تكون غير يقينية كما في الاستقراء الناقص غير المعلل،[3] إلا أن الشاطبي يجعل من الاستقراء الناقص استقراءً قاطعاً بتشبيهه إياه بالتواتر المعنوي، وضربه للأمثلة على ذلك بما يؤكد صدق دعواه، إذ أن حصول القطع في المعرفة الثابتة عن طريق التواتر لا يتأتى من حصر كل الأدلة أولاً ثم الوصول إلى القطع ثانياً، بل إن المستدل ينظر في الأدلة المتظافرة على

---

(١) انظر الموافقات ج٤ص٣٢٧ـ٣٢٨ «حاشية».

(٢) المرجع السابق ج٤ص٣٢٧.

(٣) الاستقراء المعلل هو ما يستند الحكم فيه إلى علة مشتركة قائمة في كل جزئياته، فهو يقوم على الملاحظة والتعليل. وغير المعلل هو ما يقوم على الملاحظة فقط دون إدراك علة ما.

معنى واحد دليلاً دليلاً حتى يصل إلى القطع، ومتى ما حصل فقد حصل المطلوب بغض النظر عن عدد الأدلة أو اكتمال حصرها.

هذا هو ما قرره الشاطبي وسعى إلى إثباته، ليقول لنا في الأخير: إن الإستقراء مفيد للقطع بقسميه التام والناقص، شرط أن تتظافر الأدلة فيه على معنى واحد.

ثم إن الإستقراء الذي يعتمده الشاطبي لإثبات كليات الشريعة سيكون له دور هام في عملية الاجتهاد الشرعي في تصور الشاطبي. كما سيتضح في المبحث الرابع من هذا الفصل.

المبحث الثاني

منهج الشاطبي في التعليل بالحكمة

تبين لنا في المبحث الأول قول الشاطبي بقطعية الكليات العامة، وكيف كان ثبوت القطعية لها مستنداً لثبوتها عن طريق الاستقراء المفيد للقطع. ونتيجة لهذا المنهج الاستقرائي في إثبات كليات الشريعة وتأكيد قطعيتها فقد جاء الاستقراء أساساً لإثبات الكلية العامة القائلة بأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد « والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»[1]

والبرهان على ذلك ـ كما تقدم ـ استقراء مجموعة أدلة من الشريعة أفادت القطع بهذه النتيجة .ومن ذلك قوله تعالى في بعثه الرسل ﴿رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾الآية[2] وقوله سبحانه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[3]وقوله في أصل الخلقة ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾الآية [4]﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[5]

---

(١) الموافقات ج٢ ص ٦.

(٢) سورة النساء : الآية ١٦٥.

(٣) سورة الأنبياء : الآية ١٠٧.

(٤) سورة الملك : الآية ٢.

(٥) سورة الذاريات : الآية ٥٦.

وهذا مع الأدلة الدالة على التعاليل لتفاصيل الأحكام، وهي أكثر من أن تحصى، كقوله تعالى بعد آية الوضوء ﴿ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾الآية[1] وفي الصيام ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2] وفي الصلاة ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾الآية[3] وفي القبلة ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾الآية[4] وفي القصاص ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾ الآية [5] وفي التقرير على التوحيد ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[6].

والخلاصة أنه إذا دل الاستقراء على ما تقدم، وهو استقراء يفيد العلم «فنحن نقطع أن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[7]

والقول بالتعليل عند الشاطبي هو الأساس لنظرية المقاصد التي تلي هذا المبحث؛ إذ أن القول بأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد هو

(١) سورة المائدة : الآية ٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٣) سورة العنكبوت : الآية ٤٥ .

(٤) سورة البقرة: الآية ١٥٠.

(٥) سورة البقرة : الآية ١٧٩.

(٦) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

(٧) الموافقات ج٢ص٧.

جوهر المقصد الأول من مقاصد الشريعة الذي هو«قصد الشارع في وضع الشريعة ».

وهذا المقصد ـ كما يقول الشيخ عبدالله دراز [1] ـ يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له.« وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين، فإن هذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في إفهامها، وأنها يُراعى فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلاً، وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وأن ذلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لا ما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب، فلا يطلب برفعها مثلاً، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصوداً للتكليف به، وما لايصح .وكذا بالنسبة إلى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها، واستدامة المكلف على العمل بها... وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها»[2]وهو ما يؤكده الشاطبي بعد استعراضه للمقصد الأول من مقاصد الشريعة (قصد الشارع في و ضع الشريعة) إذ يقول « إذاً ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية»[3].

---

(١) عالم مصري معاصر شرح الموافقات وعلق عليها.

(٢) انظر الموافقات ج٢ص ٥«حاشية».

(٣) الموافقات ج٢ ص٣٧.

فالمصالح إذاً هي المقصودة بالتشريع، سواء أكانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية ـ كما يقول الشاطبي ـ وهنا نلحظ استعمال كلمة المقاصد في سياق الحديث عن المصالح والعكس، مما يفيد أن إقامة المصالح تتساوى في التعبير مع حفظ المقاصد عند الشاطبي، فهو يقول عند حديثه عن بيان قصد الشارع في وضع الشريعة « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام (أحدها) أن تكون ضرورية (والثاني) أن تكون حاجية (والثالث) أن تكون تحسينية»[1]وفي المبحث ذاته يقرر أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات .[2]ومن جهة ثانية فالشاطبي ـ رحمه الله ـ يربط بين الحكمة والمصلحة إذ يفسر بهما العلة فيقول:«وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي»[3] وفي الربط بين الكلمتين في سياق التعريف للعلة إشارة إلى أن الحكمة هي المصلحة المطلوب إثباتها أو المفسدة المطلوب انتفاؤها، وانتفاء المفسدة مصلحة في حقيقة الأمر. ويؤكد كون الحكمة هي المصلحة قول الشاطبي ـ عند شرحه لتعريف العلة المتقدم ـ « فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها »[4] فقد أغفل

(١) الموافقات ج٢ص٨ .

(٢) المرجع السابق ج٢ص٣٧.

(٣) المرجع السابق ج١ص٢٦٥.

(٤) المرجع السابق ج١ص٢٦٥.

هنا كلمة ـ الحِكَم ـ لدلالة المصلحة عليها .

ولا بد لنا هنا من بيان رأي الشاطبي في شمولية التعليل لكل أحكام الشريعة من عدمه فنقول:

يقرر الشاطبي أن الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، أما الأصل في العادات فهو الالتفات إلى المعاني.(١)

فهو يفرق بين المعاملات والعبادات في التعليل، وهذا التفريق لا يتضمن النفي للتعليل عن العبادات كلها، بل هو يصرح بأن بعضها قد يعلل بنص أو إجماع فلا لوم على من اتبعه، بيد أن ذلك استثناء، والأصل ما عم وغلب(٢)، وحكمه على أن العبادات في معظمها لا يلتفت فيها إلى المعاني قد يتعارض مع قوله «وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل»(٣) إذ يصرح بكونها وضعت لمصالح العباد، والمصالح علة كما تقدم، فلم لا تكون العبادات معللة؟.

والجواب على ذلك أن العبادات والمعاملات كليهما جاءا لمصالح العباد في الآجل والعاجل معاً، بيد أننا فهمنا المصلحة في المعاملات،

---

(١) انظر الموافقات ج٢ ص٣٠٠.

(٢) الموافقات ج٢ص ٣٠١ـ٣٠٢.

(٣) المرجع السابق ج١ص٢٠١.

ورأينا الأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فإن وجدت المصلحة وجد الحكم، وإن تخلفت تخلف أيضاً، وهذا لم نجده مفهوماً في باب العبادات كما هو في باب العادات والمعاملات تفصيلاً، وإن كنا نعلم أنها- أي العبادات - للمصالح على وجه الإجمال، فمن هنا كان التفريق بين العادات والعبادات .[1] وترتب على التفريق أن الشارع قد توسع في بيان العلل والحِكَم في تشريع باب العادات،وأكثر التعليل بالمناسب الذي تتلقاه العقولَ بالقبول، مما يفيد أن الشارع قصد اتباع المعاني لا الوقوف عند النص بخلاف باب التعبدات.[2]

وهكذا فإن تأكيد الشاطبي على التعليل بالحكمة إجمالاً يعني في حقيقة الأمر التعليل بالمصلحة التي هي مقصد الشارع - كما تقدم - فتكون النتيجة أن التعليل إنما يكون بمقاصد الشريعة، وقد يفهم من ذلك أن الاستنباط يكون على أساسها، وكيف لا يكون ذلك وقد ثبت تعليل الشريعة بالمصالح ثبوتاً قطعياً عن طريق الاستقراء، إلا أن التعليل بالحكمة لدى الشاطبي لم يفصّل ويوضّح في سياق مبحث واحد في كتاب الموافقات، مما أوقع في الإلباس وسوء الفهم من كثير من المتأخرين، بل وأخذ كل بنص مبتور عن السياق الكامل ليؤكد به مذهبه ونظريته.

ومن خلال استعراض أقوال الشاطبي في مسألة التعليل والأسباب - والمنثورة في الموافقات بتفرقٍ واضح - نستطيع القول بأن

(١) المرجع السابق ج٢ص٣٠٥.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٣٠٦ وانظر ص٣١٠.

العلة عند الشاطبي هي الحكمة لا الأوصاف الظاهرة المنضبطة،التي هي عنده مظنة الحكمة لا الحكمة، وهي سبب عنده، وإن كان بعض الأصوليين يطلق عليها «العلة».

ولكن هل تصريح الشاطبي بكون العلة هي الحكمة يلزم منه أن تكون تعدية الحكم إلى محل آخر يتم على أساس البحث عن وجود الحكمة فيه، أم يكفي لذلك وجود المظنة (أي السبب)؟

والجواب أن الشاطبي مع تأكيده على أن العلة هي الحكمة (التي هي المصلحة) إلا أنه يصرح بأن هذه المصلحة قد تكون معروفة لنا وقد لا تعرف، فما عرف منها بمسالكه الشرعية يمكن التعليل به وبناء الأحكام عليه، أما ما لم يمكن معرفته فلا يصح ربط الحكم به، وبالتالي لا يمكن تعدية الحكم على أساسها .يقول الشاطبي :« المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين :

إحداهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها، وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به،ونقول إن شرعية الأحكام لأجله.

الثاني: مالايمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة، ولا يطلع عليه إلا بالوحي :كالأحكام التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الإسلام، وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو وقذف الرعب، والقحط، وسائر

أنواع العذاب الدنيوي والأخروي. وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها،ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهوالفرع وجدت فيه تلك العلة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل»[1].

فالنوع الأول يمكن التعدية به من خلال القياس الشرعي،أما النوع الآخر وهو ما لا يمكن للمكلف إدراكه فالقياس عليه باطل.

وقد أشرنا سابقاً إلى قول الشاطبي بالتفريق بين العبادات والمعاملات في تعدية الأحكام؛ إذ صرّح بأن كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه، أما ما ثبت فيه اعتبار العادة والمعاملة فالأصل فيه اتباع المعاني لا الوقوف مع النص.[2]

بيد أن المعاني في باب العادات منها ماهو ظاهر يمكن الوصول إليه، ومنها ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالوحي، كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث.فهذا النوع من العادات لا بد فيه من التسليم والوقوف مع النص؛ إذ لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية،

---

(١) الموافقات ج٢ص٣١٣ـ٣١٤.

(٢) راجع الموافقات ج٢ص٣٠٥ـ٣١٠.

حتى يقاس عليها غيرها، فيكون هذا من باب التعبد.(١)

ثم إن كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني لا بد وأن يعتبر فيه التعبد بالمعنى العام ـ أي أن يكون لله فيه حق يثاب المكلف بالقصد إليه ويعاقب بمخالفته ـ وإن لم يدخله التعبد بالمعنى الخاص الذي يوجب عدم دخول القياس والتفريع.

يقول الشاطبي:«كل ما ثبت فيه اعتبار التعبدفلا تفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد فيه من اعتبار التعبد»(٢)ولتوضيح المعنى أشار إلى أن العلماء يقولون :إن التكاليف منها ما هو حق خالص لله، وهذا راجع إلى التعبد ،ومنها ما هو حق للمكلف وفيه حق لله أيضاً كما في قاتل العمد إذا عفي عنه ضُرب مائة وسجن عاماً، وفي القاتل غيلة أنه لا عفو فيه، وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص. ومأشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عقل المعنى«ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء: إن النهي يقتضي الفساد بإطلاق علمت مفسدة النهي أم لا، انتفى السبب الذي لأجله نهي عن العمل أولا، وقوفا مع نهي الناهي؛ لأنه حقه، والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي .فإذا لم يحصل فالعمل باطل بإطلاق. فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد»(٣).

---

(١) الموافقات ج٢ص٣٠٧.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٣١٠.

(٣) الموافقات ج٢ص٣١٦.

فاعتبار التعبد بالمعنى العام لا يمنع القياس ودخول التفريع، بخلاف التعبد بالمعنى الخاص.

ويشترط الشاطبي لتعدية الأحكام بناءً على الحِكَمِ أن تكون الحكمة منضبطة، ويمثل للتعدية المبنية على الحكمة المنضبطة بقوله: «فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام: «**لايقضي القاضي وهو غضبان**»[1]نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب، وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم؛ فألحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين،والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن.[2]

فالحكمة هنا تشويش الذهن، وعلى أساسها تم القياس، ولا عبرة بإطلاق لفظ العلة هنا على الغضب ـ مع كونه سبباً لا حكمة ـ فهذا الإطلاق من باب إطلاق لفظ السبب على العلة أو العكس،لارتباط ما بينهما، ولامشاحة في الاصطلاح .[3]

أما إذا كانت الحكمة غير منضبطة فيقام السبب الذي هو مظنة وجود الحكمة مقام الحكمة «...والمشاق تختلف بالقوة، والضعف ، وبحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال ....كذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغير ذلك .وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات

---

(١) رواه مسلم ٣/١٣٤٢ ـ كتاب الأقضية ـ رقم ١٧١٧.

(٢) الموافقات ج١ص٢٠٠.

(٣) المرجع السابق ج١ص٢٦٥.

ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس . ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة؛ فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة»[1].

يؤكد ذلك قوله في مكان آخر :«غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة، ضبطاً للقوانين الشرعية؛ كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة، وإن لم يكن الماء عنه؛ لأنه مظنة».[2]وإذا تعذر انضباط الحكمة وانضباط مظنتها فالمحل محل اشتباه، فالأولى التوقف والأخذ بالاحتياط؛ إذ هو ثابت معتبر .يقول الشاطبي :«إذا كانت العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه، وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنه ثابت معتبر »[3].

وحاصل ماتقدم :

(أولاً) : أن العلة هي الحكمة عند الشاطبي لا مظنتها وإ ن أطلق أحياناً لفظ السبب على العلة أو العكس فإنما ذلك لارتباط ما بينهما .

(ثانياً): أن إطلاق العلة على الحكمة عند الشاطبي لا يعني اقتصار تعدية الحكم على ثبوت وجودها ومعرفتها في الأصل والفرع،

---

(١) المرجع السابق ج١ص٣١٤.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٢٥٤.

(٣) الموافقات ج١ ص٣٤٥.

بل إن معرفة الحكمة شيء وتعدية الحكم شيء آخر، وقد يلتقيان وقد يفترقان :**فمن الأول:** ما إذا كانت العلة التي هي الحكمة منضبطة كالتشويش في منع قضاءالغضبان، يقاس عليه الجوع والشبع المفرطين وكذلك الوجع؛ لتحقق التشويش في كل منها، فهنا كانت العلة هي الحكمة وهي أيضاً التي بُني عليها القياس.

ومن الثاني :قصر الصلاة في السفر للمشقة:فالمشقة هي العلة؛ إذْ هي الحكمة المتعلق بها الحكم، والسفر سبب ظاهر منضبط يتضمن الحكمة، وحيث كانت الحكمة غير منضبطة؛لا ختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان فقد بقيت مجرد علة لا يعدى بمجردها الحكم إلى محل آخر، وأقيم السبب المنضبط الذي يعتبر مظنة لها مقامها وعليه كانت التعدية.

(ثالثاً) صحة بناء القياس على الحِكَم المنضبطة كما تقدم، وانضباطها يتحقق من خلال كونها معلومةَ بطرقها المعروفة من نص أو إجماع أو إشارة أو سبر أو مناسبة أو غيرها ،وفي حالة عدم انضباطها يقام السبب الظاهر المنضبط مكانها، فإن لم يكن حكمة منضبطة ولا سبب منضبط كان التوقف والأخذ بالاحتياط.

(رابعاً) أن الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد،دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.

(خامساً) أن كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد فيه من اعتبار التعبد بالمعنى العام الذي هو إثبات حق اللّه فيه، ولا يمنع هذا

من دخول التفريع وبناء القياس عليه .

وقد استعرض بعض الباحثين معظم ما تقدم من النصوص المنقولة من الموافقات والتي أشرت إلى أكثرها، وذلك في معرض تحقيقه لمذهب الإمام الشاطبي في التعليل بالحكمة، ثم توصل إلى استنتاجات:

أحدها: أن ما يسميه الأصوليون علة يسميه الشاطبي سبباً، وأن ما يسميه الأصوليون حكمة يسميه علة .[1]

والتحقيق أن هناك من الأصوليين من يرى أن بين العلة والسبب ترادفاً، فكل سبب علة وكل علة سبب، ومنهم ـ أيضاً ـ من يرى أن الوصف الظاهر إذا اشتمل على المناسبة كان علة كالسفر لجواز الفطر، وإذا لم يشتمل على مناسبة كان سبباً كالزوال بالنسبة للصلاة.[2]

فهناك إذن ـ غير الشاطبي ـ من يطلق على الوصف الظاهر المنضبط المتضمن للحكمة لفظ السبب، فالأمر ليس خاصاً بالشاطبي وحده من هذه الناحية، فالأولى أن يقال: إن ما يسميه جمهور الأصوليين علة يسميه الشاطبي سبباً .

أما أنّ ما يسميه الأصوليون حكمة فهو عند الشاطبي علة فذلك وارد، بيد أن الشاطبي لا يغفل ذكر الحكمة، بل أوردها في تعريف العلة

---

(١) الكلام للدكتور/ عابد سفياني انظر :الثبات والشمول ٣٩٧ .

(٢) انظر:د. الربيعة :السبب عند الأصوليين ج١ص١٧٤.

إذ قال « وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح...».[1]

الثاني: أن التعليل بالحكمة مشروط بانضباط المظنة، أما عند عدم انضباطها فلا يصح التعليل بالحكمة[2].

ونحن من خلال استعراض النصوص المتقدمة وجدنا أن الشاطبي يرى التعليل بالحكمة بمجرد انضباطها، دون اشتراط لانضباط مظنتها، فهو يقول :«فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**» نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم، فألحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين، والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن »[3].

فالبناء هنا على الحكمة التي هي تشويش الذهن فكل ما أدى إليها لحقه الحكم بالمنع.

ويقول في نص آخر:« وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه،فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه ».[4]فالمهم هنا هو معرفة العلة

(١) الموافقات ج١ص٢٦٥.

(٢) انظر «الثبات والشمول » للدكتور عابد سفياني ـ مكتبة المنارة مكة المكرمة ص٣٩٧ فما بعدها.

(٣) الموافقات ج١ص٢٠٠.

(٤) الموافقات ج٢ص٣٩٤.

بمسالكها المعلومة ـ والتي قد أشار إليها بقوله إنها تعرف بالنص أو الإجماع أو السبر أو المناسبة ـ فإذا عرفت وانضبطت صح التعليل بها.[1]

أما إذا كانت الحكمة غير منضبطة، بل متفاوتة مختلفة، فالعبرة عندئذ بالسبب الظاهر المنضبط، وهو يفهم من قوله « فنصب الشارع المظنة موضع الحكمة ضبطاً للقوانين الشرعية ».[2]

وليس في قوله :«فعلى هذا إذا كانت العلة غير منضبطة، ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه، وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط»[3] ليس في هذا القول ما يدل على اشتراط انضباط المظنة لصحة التعليل بالحكمة المنضبطة، وإنما يدل النص على أن التعليل إنما يكون بالعلة (الحكمة) المنضبطة، فإذا لم تنضبط فالعبرة بالمظنة المنضبطة، فإذا لم تنضبط هي أيضاً كان الرجوع للأصل من باب الأخذ بالأحوط.

---

(١) انظر الموافقات ج٢ص٣١٣.

(٢) الموافقات ج١ص٢٥٤.

(٣) المرجع السابق ج١ص٣٤٥.

المبحث الثالث

بناء الأحكام على مقاصد الشريعة

عرفنا مما تقدم كيف أن الشاطبي ـ رحمه الله ـ يعرف العلة بالحكمة التي هي مقصد الشارع من تشريع الأحكام .

وقد أشرنا ـ سابقاً ـ إلى أن البحث في علل الأحكام هو الأساس للبحث في المقاصد، وخاصة عندما تكون العلل هي الحكم المقصودة بالتشريع، فالبحث عنها بحث عن مقصد الشارع.

ولهذا نجد الشاطبي يؤكد على أن العلة هي الحِكَم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي .فهو إذ يهتم بدارسة المقاصد الشرعية والبحث عنها إنما يبحث عن العلل الحقيقية التي هي الحِكَم بغض النظرعن ظهورها وانضباطها .أما عندما يقيس الأحكام ـ كما تقدم ـ فلا بد من وضع الضوابط اللازمة لتحقيق عملية تعدي الأحكام إلى المحل الاخر(١).

ولمعرفة بناء الأحكام على مقاصد الشريعة لا بد لنا من التعرف على مقاصد الشريعة نفسها.

فقد عرّف بعض الأصوليين المقاصد بقوله :«مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع

(١) انظر« نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» لأحمد الريسوني ص١٢.

أو معظمها »وذكر من ذلك العدل والأخذ على يد الظالم [1].

وقال غيره :« المراد بمقاصد الشريعة :الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها» [2].

أما أبو إسحاق الشاطبي فلم يرد في كتابه حد للمقاصد الشرعية، وعزا بعض الباحثين ذلك لوضوح المصطلح في ذاته، وبما تعرض له الشاطبي من مباحث حوله في حديثه عن المقاصد [3].

ومن خلال استعراض أقوال الشاطبي في كتاب المقاصد من الموافقات وأقوال من تكلم في المقاصد غيره يتضح لنا أن المقصد الشرعي هو الغاية التي وضعت الشريعة لتحقيقها لمصلحة العباد [4].

والمقاصد الشرعية لا تعدو ثلاثة أقسام(أحدها):أن تكون ضرورية (الثاني)أن تكون حاجية (الثالث) أن تكون تحسينية. وقد تقدم الكلام على اعتبار الشرع لهذه المقاصد وإقامة الدليل على ذلك [5] وحاصله« أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع،وأن اعتبارها مقصود للشارع . ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما

---

(١) انظر« مقاصدالشريعة الإسلامية »الطاهر بن عاشورص٥١.

(٢) علال الفاسي :«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها »ص ٣.

(٣) انظر :الريسوني :«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»ص ٥.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٧.

(٥) راجع ص ١٩٧ من البحث .

انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»[١].

والشاطبي لا ينفي دلالة الأدلة الشرعية الجزئية على اعتبار تلك المقاصد الشرعية ،بل هو يقول بدلالتها عليها من خال تصريحه بوجود أدلة مختلفة منضاف بعضها إلى بعض، ومن خلال إيراده للأدلة عند سوقه لأمثلة وجوب الصلاة مثلاً أو تحريم قتل النفس، بيد أن الدليل المطلوب هو الدليل القاطع؛ لكون المقاصد قطعية، وهذا القاطع لابد أن يكون دليل الاستقراء كما تقدّم.

وقطعية المقاصد المبنية على قطعية دليلها دليل على أهميتها في مجال التشريع، كيف لا والشاطبي يصرح بأنه لا تخلو منها جزئية من المسائل الشرعية أصولاً وفروعاً إذ يقول:« لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوتة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصةبمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة...»[٢] ولتوضيح أهميتها تجدر الإشارة إلى ما أشار إليه الشيخ عبدالله دراز في سياق تعريفه بكتاب «الموافقات» من أن استنباط

(١) الشاطبي «الموافقات »ج٢ ص٥١.

(٢) المرجع السابق ج٣ص ٧٠٥.

الأحكام الشرعية يقف على ركنين (أحدهما)علم اللغة العربية و(الثاني)علم المقاصد الشرعية، والركنان متحققان في فهم الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - وكذلك فهم التابعين للشريعة واستنباطهم لأحكامها؛ إذ كان الركن الأول وصفاً غريزياً فيهم لكونهم من العرب الخلص،والركن الثاني تم اكتسابه من طول صحبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم ، وعلمهم بأسباب النزول، فأدركوا المصالح، وعرفوا المقاصد الشرعية، والتابعون كذلك في الفهم لأخذهم المباشر عن كبار الصحابة.

أما من أتى بعدهم ممن لم يتصف بالوصفين المتقدمين :معرفة اللغة ودلالاتها وأسرارها، ومعرفة مقاصد الشريعة وأسرارها، فلا بد من قواعد تضبط له عملية الاستنباط، وهذه القواعد على نوعين :

الأول : قواعد لغوية تضبط طرق استعمال العرب في لسانها.

الثاني: قواعد شرعية تضبط مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام. وهذه القواعد هي ما أطلق عليه «أصول الفقه».

إلا أنّ غالب التآليف الأصولية - في رأي الشيخ عبداللّه دراز- قد ركزت كثيراً على الركن الأول مع ما أضيف إلى ذلك مما يتعلق بتصور الأحكام،وبعض مسائل علم الكلام ومقدماته .

أما الركن الثاني والمتعلق بمقاصد الشرع فقد أغفله الأصوليون إغفالاً اللهم إلا في بعض إشارات وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصدالشارع وبحسب الإفضاء إليها« مع أن هذا كان

أولى بالعناية والتفصيل، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى»[1]

وإذا كان للمقاصد الشرعية مثل هذه الأهمية فإننا نستطيع أن نتبين مدى الأهمية التي يجب أن يحظى بها كتاب «الموافقات» للشاطبي الذي هيأه الله «لتدراك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»[2]

وقد أثنى الكثير من المتأخرين على كتاب «الموافقات» للشاطبي بشكل عام وعلى تأسيسه لعلم المقاصد بشكل خاص، حتى نادى البعض بضرورة الفصل بين علم الأصول وعلم المقاصد، حيث إن علم أصول الفقه لا يخدم حكمة الشريعة ومقاصدها، وإنما هو سبيل يسلكه المستنبط لا نتزاع الفرع الفقهي بواسطته،وآلته في ذلك قواعد لفظية تمكن من ذلك الانتزاع، أو انتزاع وصف باعث على التشريع عن طريق القياس عليه، وهو ما اصطلح بوصفه «علة».

أما علم المقاصد فهو مبثوث داخل علم أصول الفقه، ونستطيع استخلاصه وتميزه عنه من خلال التفريق بين الأصول القطعية والأصول الظنية، وما ذلك إلا لأن أصول الفقه ليست كلها قطعية كما قرره الشاطبي،بل منها ماهو قطعي وذاك علم المقاصد، أو ما أطلق عليه «أصول الأصول» ومنها ما هو ظني وهو المتعلق ببيان طرق تركيب

---

(١) انظر «الموافقات» ج١ ص هـ٦«مقدمة» .

(٢) المرجع السابق١ص٦«مقدمة».

الأدلة الفقهية، وهذا ما يطلق عليه «أصول الفقه».

يقول الطاهر بن عاشور[1]:«حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية»[2] وسبب ذلك كما أشرنا «أن معظم مسائل أصول الفقه لاترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية»[3] وهذه المسائل المتقدمة من مسائل أصول الفقه ليست محل اتفاق، بل على العكس من ذلك، فالمتمكن من علم الأصول يرى رأي اليقين«أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع، تبعاً للاختلاف في تلك الأصول».[4]

والمهم إثباته هنا أن علم المقاصد الذي أسسه الشاطبي، ونادى بالتعويل عليه ضمن أصول الفقه، قد لاقى قبولاً واستحساناً كبيرين، إلى درجة محاولة البعض ـ كابن عاشور ـ تمييزه بعلم مستقل عن

---

(١) عالم تونسي معاصر كتب في مقاصد الشريعة وتولى منصب الإفتاء في تونس .

(٢) الطاهر بن عاشور :«مقاصد الشريعة» ص٨.

(٣) المرجع السابق ص٤

(٤) المرجع السابق ص٤.

أصـول الفقـه، ينفـرد باسـمـه، أو بأصـول الأصـول[1]، ومـحاولة الـكثيـر استغلال هذا المنهج لتأسيس مدارس أصولية معاصرة متعددة الأهداف والتوجهات، كما سيأتي في أثر رأي الشاطبي في الدراسات المعاصرة.

وإذا كان للمقاصد مثل هذه الأهمية فهل غفل عنها الأصوليون - قبل الشاطبي - ولم تتعرض دراستهم لهذا النوع من القواعد، أم أن هناك من سار في هذا الطريق وسلك هذا المسلك؟

الجواب: أن هناك الكثير من الأصوليين الذين كتبوا في المقاصد، ومنهم:

إمام الحرمين:الذي أشار إلى مقاصد الشريعة إشارات كثيرة في كتابه الأصولي«البرهان » وقد كان صاحب السبق في تقسيم المقاصد إلى أقسام خمسة، وذلك عند حديثه عن تقاسيم العلل والأصول في كتاب القياس[2]، حيث أوردها على هذا النحو:

أحدها: ما يعقل معناه ،وهو أصل ،ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري كالقصاص، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء.

والثاني: المتعلق بالحاجة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة كالإجارة.

والثالث :مالم يتعلق بأحد الأمرين المتقدمين،ولكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو نفي نقيض لها ومنه الطهارات.

والرابع: لا يتعلق - أيضاً - بضرورة ولا حاجة وإنما هو من باب

---

(١) انظر:«مناظرات في أصول الشريعة» لعبد المجيد التركي ص٥١٢.

(٢) «البرهان » ج٢ص٩٢٣.

المندوبات، ومثل لذلك بالعتق وهو مندوب إليه.

والخامس: ما لايلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة. ومثل هذا العبادات البدنية المحضة. مع أن هذه أيضاً يمكن تعليلها على الجملة ـ كما يقول إمام الحرمين ـ بمرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله.

وقد ذهب الباحث أحمد الريسوني[1] إلى أن إمام الحرمين صاحب السبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات ـ الحاجيات ـ التحسينيات) وقد توصل إلى هذه النتيجةمن خلال استعراضه للتقسيمات الخمسة المتقدمة، مدعياً أن القسمين الثالث والرابع بمعنى واحد، فيعتبر أن القسم واحد ،أما الخامس فما علل منه يدخل تحت الأقسام الثلاثة(أي التي أصبحت ثلاثة بعد الدمج) وما لم يعلل منه فليس مما نحن فيه[2]. وقوله فيه نظر من ثلاثة أوجه:

الأول : أن إمام الحرمين ذكر أقساماً خمسة لا ثلاثة.

الثاني: أن دمج القسم الثالث والقسم الرابع في قسم واحد، والادعاء بأنهما ضرب واحد، مخالف لما أكده إمام الحرمين نفسه من أن الضرب الرابع يتميز عن الضرب الثالث بكون الضرب الرابع مندوباً إليه، وفي المسلك الثابت[3] في تحصيله خروج عن قياس كلي، بخلاف

---

(١) باحث مغربي معاصر له :نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ونظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية .

(٢) انظر:نظرية المقاصد ـ أحمد الريسوني ـ ص٣٦.

(٣) ورد في البرهان «الثالث»وفي رأيي أن الكلمة خطأ والصحيح «الثابت» إذ يؤكدها الكلام بعدها .

الضـرب الثـالث الذي ليس فـيـه اعـتـراض على أصل أخـر . ومـثل لـهـذا الأخـيـر بالطهـارة، وللأول بالعـتق المندوب إليــه، والكتـابة سـبب في تحصيله، وهي تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده.يقول إمام الحرمين «وأما الضـرب الرابع :فقد مثلناه بالكتابة. فهو في الأصل كـالضـرب الثـالث الذي انتـجـز الفـراغ منه في أن الـغـرض المخيل الاستحثاث على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها؛ فإن العتق في الابتداء محثوث عليه مندوب إليه. فهذا الضرب يتميـّز عن الضرب الثالث المقدم عليه، فإن الشرع احتمل فيه خرم قاعدة ممهدة، وهي امـتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بـالملك على صـيـغـة المـعـاوضـات، ولم يجـر ذلك في الضــرب الثالث».[1]

والثالث: أن إرجـاعه للمعلَّل من القسم الخامس إلى الأقسـام الثلاثة الأولى اجـتـهـاد منه، لم يقل به إمـام الحـرمـين، بل قـال بضـده؛ إذ قـال: «والضرب الخـامس:متضـمنه العبـادات البدنية التي لا يـلوح فيهـا معنى مـخـصـوص، لامن مـآخـذ الضـرورات،ولا من مـسلك الحـاجـات،ولامن مدارك المحاسن»[2].

وعـدم كـونـه السـابق في تقـسـيم المـقـاصـد إلى الأقـسـام الـثـلاثة المشتـهـرة فيمـا بعد لا يـنتقص من أهمـيـة آرائه الأصـولية، ودراسـاته الرائدةفي هذا المـجـال، بـل هو ـ فـيـمـا نعلم ـ أول من قـسـم المـقـاصـد للأقسام الخمسة تحت عنوان تقاسيم العلل.

وممـن كتب في ذلك ـ أعني المـقاصـد ـ أبو حـامـد الغزالي فـي كتـبه

(١) البرهان ج٢ص٩٤٧.

(٢) البرهان ج٢ص٩٥٨.

الأصولية المتعددة:كالمنخول وشفاء الغليل والمستصفى، وخاصة عند حديثه عن الاستصلاح وتعريف المصلحة[1] وتقسيمه للمصالح الشرعية إلى ما يقع في رتبة الضرورات، وما يقع في رتبة الحاجيات، وإلى ما يتعلق بالتحسينيات والتزيينات[2]. ولعله أول من أشار إلى هذه التقسيمات.

وقد أصبحت آراء الغزالي في مقاصد الشريعة وخاصة في كتابه المستصفى». هي المعوّل عليه عند من أتى بعده من الأصوليين حتى عصر الشاطبي، وذلك لكونها استيعاب ناضج لما سبقه من آراء، وتقرير مبني على الفهم والوضوح، مع تطور الرأي لدى الغزالي نفسه في كتبه الأصولية حتى نضج في كتابه المستصفى[3].

وكذلك الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي[4] والأسنوي، وابن السبكي، وعز الدين بن عبد السلام،والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم، والذين حفلت مؤلفاتهم بالحديث عن المصالح الشرعية ومراعاتها وأقسام المقاصد بما لايتسع المجال لذكره هنا.

أما المقاصد عند الشاطبي ـ رحمه الله ـ فقد أفرد لها الجزء الثاني

---

(١) انظر :المستصفى ج١ص٢٨٦ـ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق ج١ص٢٨٦ـ ٢٩٣.

(٣) انظر « نظرية المقاصد لدى الإمام الشاطبي» لأحمد الريسوني ص٤١.

(٤) هوعبدالله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي .كان فقيها أصولياً مفسراً محدثاً نحويا.له من المصنفات:منهاج الوصول إلى علم الأصول وشرح الكافية،وأنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير . توفي سنة٦٨٥هـ على الأرجح (الفتح المبين ٢/٨٨).

من كتاب الموافقات بادئاً بذكر أقسام المقاصد، فقسمها إلى قسمين:

الأول: يرجع إلى قصد الشارع **والثاني:** يرجع إلى قصد المكلف.

ثم قسم الأول إلى أنواع أربعة:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.

النوع الثاني: قصده في وضعها للإفهام.

النوع الثالث: قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها .

النوع الرابع: قصده في دخول المكلف تحت حكمها.

وقبل الانتقال إلى تفصيل هذه الأنواع مهد لذلك بمقدمة كلامية مسلمة تقرر أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، مؤيداً ذلك بدليل الاستقراء، ذاكراً جملة من التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة[١]، ثم شرع في بيان الأنواع المتقدمة، وحيث لا مجال لذكرها مفصلة حسبما أورده الشاطبي فسأتعرض لها بإيجاز غير مخل، موضحاً فيه السمات الأساسية والقواعد العامة في هذا الباب، على النحو التالي:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة. وذكر تحته مسائل:

المسألة الأولى: أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق ،وهذه المقاصد لاتعدو ثلاثة أقسام :الأول: أن تكون ضرورية والثاني:أن تكون حاجية والثالث::أن تكون تحسينية[٢].

وقد مر بنا بيان هذه المفردات الثلاث بما لايحتاج إلى مزيد بيان.

---

(١) انظر:«الموافقات»ج٢ص٥-٧.

(٢) المرجع السابق ج٢ ص٨ فما بعدها.

المسألة الثانية: كل مرتبة من المراتب الثلاث المتقدمة ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة لها، فتتمة الضروريات مثلاً كالتماثل في القصاص، وتتمة الحاجيات كاعتبار الكفء ومهر المثل في نكا ح الصغيرة ، وتتمة التحسينيات كآداب الأحداث ومندوبات الطهارات.

وأيضاً فالحاجيات كالتكملة للضروريات، والتحسينيات كالتكملة للحاجيات(١).

المسألة الثالثة: في اشتراط ألا يعود اعتبار التكملة على الأصل بالإلغاء، فإن أدى اعتبارها إلى ذلك لم يصح اشتراطها، ومن ذلك إتمام أركان الصلاة مكمل لضروريها، فإن أدى طلبه إلى فوات الصلاة ـ كما في حق المريض غير القادر على القيام ـ سقط المكمل(٢).

المسألة الرابعة: أن المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية. ويترتب على هذا أمور:

الأول :أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني، فإذا ارتفع الموصوف ارتفعت الأوصاف ، فلو فرض ارتفاع أصل البيع لم يبق لاعتبار الجهالة والغررمحل.

الثاني: لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري؛إذ أن ارتفاع بعض الصفات لا يؤدي إلى ارتفاع الموصوف.

الثالث:قد يلز م من اختلال الحاجي بإطلاق أو التحسيني بإطلاق، اختلال الضروري بوجه ما؛ إذ قد يؤدي إبطال الأخف إلى الجرأة على

---

(١) الموافقات ج٢ص١٢-١٣.

(٢) المرجع السابق ج٢ص١٣ـ ١٥ .

إبطال الأصل. ومثال ذلك أن المتهاون في مندوبات الصلاة قد يتهاون في أركانها.

الرابع: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني من أجل الضروري؛ ذلك لأن الضروري قد يختل باختلال مكملاته، فكانت المحافظة عليها مطلوبة لأجله[1].

يقول الشاطبي: « وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها، وهو قسم الضروريات. ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة»[2].

المسألة الخامسة: المصالح الدنيوية ينظر فيها من جهتين: (إحداهما) موقع وجودها و(الثانية) تعلق الخطاب الشرعي بها.

فالأولى - والخاصة بمواقع الوجود - تقضي بأن المصالح ليست مصالح محضة، والمفاسد كذلك. فلابد أن تشاب المصالح بتكاليف ومشاق، كما أن المفاسد قد يسبقها، أو يقترن بها، أو يتبعها الرفق واللطف ونيل اللذات. فإذا كان الأمر كذلك ففهم المصالح والمفاسد الدنيوية إنما يبنى على مقتَضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً[3].

---

(١) المرجع السابق ج٢ص١٦-٢٥.

(٢) المرجع السابق ج٢ ص٢٥.

(٣) الموافقات ج٢ص٢٥-٢٦.

أما الجهة الثانية (والتي هي جهة تعلق الخطاب الشرعي) فإنّ المصلحة إذا غلبت في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، وإن تبعتها مفسدة فليست بمقصودة ولا مطلوبة من جهة الشارع. وكذلك المفسدة الغالبة في حكم الاعتياد يكون رفعها هو المقصود شرعاً ، فإن تبعتها مصلحة فليست هي المقصودة بنهي الشارع.[1]

وفي ماتقدم من الكلام إيهام بأن الأصل في معرفة المصالح والمفاسد راجع إلى العادة، يؤكد ذلك تصريح الشاطبي بأن ما غلب في العادة من مصلحة أو مفسدة كان هو المفهوم.ثم يرد الشرع بتحصيله إن كان مصلحة، أو النهي عنه إن كان مفسدة، إلا أن ما ورد في المسألة الثامنة من مسائل النوع الأول من المقاصد يزيل هذا اللبس قليلاً،فقد قرر فيها أن المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة شرعاً ـ كذلك ـ لا يمكن اعتبارها مصالح بمجرد النظر الشخصي،أو جريان الاعتياد بها فقط،بل لابد في اعتبارها من أن تكون بحيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[2].

إذاً المقصود المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ودرء مفاسدها.

وتلك المصلحة قد يتفق العقلاء على معرفتها في الجملة،إلا أن إدراك تفاصيلها لا يتم إلا عن طريق الشرع[3].

---

(١) المرجع السابق ج٢ص٢٧.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٣٧ وانظر حاشية الشيخ عبدالله دراز.

(٣) المرجع السابق ج٢ص٣٩.

ثم يختم المسألة بفقرة أشد وضوحاً في تقرير رأيه في معرفة المصالح والمفاسد فيقول:«إن بعض الناس قال:إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع. وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات قال:ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد فليعرض ذلك على عقله. وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أمّا أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال. وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض.

ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمرالآخرة معاً، وإن كان قصده إقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بث في ذلك من التصرفات وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية مالامزيد عليه. فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل»[1].

ونحن نستنبط من خلال ما تقدم أن الشاطبي يرى أن مصالح الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلاّ بالشرع، أما المصلحة أو المفسدة في الدنيا فقد تعرف بالعادة والتجربة من وجه دون وجه، وهذا ما فسّره بقوله إنّ العقلاء يعرفون ذلك في الجملة أما على التفصيل فمرد ذلك

(١) الموافقات ج٢ص٤٨ .

للشـرع؛ إذ تحيل العـادة استـقـلال العـقول في الدنـيا بإدراك المصـالح والمفـاسـد على وجه التـفصيل، وهـذا الرأي المتـقـدم يتفق مع مـا قاله ابن القيم ـ رحـمه اللّه ـ من أن «غـاية العقل أن يدرك بالإجـمال حُـسن ما أتى الشـرع بتفـصيله أو قبحه، فيـدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتـفصيله، وهـذا كمـا أن العـقل يدرك حسن العدل: وأمـا كون هذا الفعل المعـين عدلاً أو ظلماً، فهـذا مما يعـجزالعقل عن إدراكه في كل فعل وعقد. وكذلك يعـجز عن إدراك حسن كل فـعل وقبحـه، فتأتي الشـرائع بتـفصيل ذلك وتبـيينه ... وكذلك الفـعل يكون مشـتـملاً على مصـلحة ومـفسـدة ولا تعلم العـقول مـفسـدته أرجح أم مصـلحـتـه؟ فيـتوقـف العـقل في ذلك. فـتأتي الشـرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة،وتنهى عن راجح المفسدة»[1].

وقـد لاحظنا الاتفـاق بين قـول الشـاطبي وقـول ابن القـيم في أن الشرع يأتـي بتفصـيل ما تقـدمت معـرفته إجمالاً،سـواء أكان المـعروف إجمالاً عرف عن طريق العادة والتجربة والعقل كما هو عند الشاطبي، أم عن طريق العقل كما هو الحال عند ابن القيم.

وكنا سنصل إلى التقرير القاطع لرأي الشاطبي في معرفة المصالح والمـفاسـد بـناء على ما تقـدم من نصـوص، لولا إيراده لنص آخـر يوجب التوقف وإعادة النظر.

فـالشـاطبي تحـدث عن العـقل والمـصلحـة في بعض نصـوصـه بمـا يلي:« أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختـص بالشـارع لا مجال للعقل فيه؛ بناءً على قاعدة نفي التـحسين والتقبيح .

(١) ابن القيم :«مفتاح دار السعادة »ج٢ص١١٧.

فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لاتكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس»[1].

وهذا النص جعل بعض الباحثين المعاصرين يعد رأي الشاطبي أشعرياً في مسألة المصالح والتعرف عليها [2].

وما رآه الباحث غير بعيد عن الصواب، وخاصة إذا أضفنا إليه ما أكده الشاطبي في المقدمة العاشرة من المقدمات العلمية لكتاب الموافقات، المتعلقة بتعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فقد اشترط تقدم النقل ليكون متبوعاً وتأخر العقل ليكون تابعاً، ومما استدل به على ذلك ما تبين ـ والكلا م للشاطبي ـ في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح [3].

غير أن الجمع بين النصوص المنقولة عن الشاطبي في هذا الباب يجعلني أستنتج ما يلي:

أولاً: قوله في الفقرة الأولى إن المصلحة المقصودة شرعاً هي ما غلب في حكم الاعتياد لا يتفق مع قوله الآخر: «فإذاً كون المصلحة

---

(١) الموافقات ج٢ص٣١٥.

(٢) انظر أحمد الريسوني: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»ص٢٤١.

(٣) انظر: «الموافقات» ج١ص٨٧.

مصلحة هو من قبل الشارع».

ثانياً: أشار في معرض رده على من قال بأن مصالح الدنيا تعرف بالتجارب والعادات والعقول،- إلى أن هذا القول مقبول من وجه دون وجه، وعند تفسيره لذلك صّرح بأن غير المقبول هو إدراكها بالعقل والعادة على وجه التفصيل، أما إدراكها على وجه الجملة فلا يمنعه؛ إذ هو مقبول عنده، فقد أشار إلى أن المصلحة قد يتفق العقلاء على معرفتها في الجملة، إلا أن إدراك تفاصيلها لا يتم إلا عن طريق الشرع[(1)].

وإذ نلاحظ تصريحه بأن المصلحة المقصودة شرعاً هي ماغلب في حكم الاعتياد، مع تصريحه بنقيض ذلك في تأكيده على أن الشرع هو الواضع للمصالح ، والمحدد لها فقط، نستنتج أن المصلحة قد تعرف عند الشاطبي بالعادة وبالعقل على وجه الجملة.أما إلحاق الحكم الشرعي بها طلباً أو بالمفسدة نهياً فذلك للشرع وحده؛ إذ لا يعرف تفصيل ذلك سواه.

وعلى هذا التفسير أو التأويل نستطيع أن نحمل قوله « أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه[(2)]» فنقول: إن ما ينفي تعلق العقل به هنا ليس معرفة المصلحة أو المفسدة؛ بل كونها مقصودة بالحكم الشرعي.

---

(1) الموافقات ج٢ص٣٩.

(2) المرجع السابق ح ٢ ص ٣١٥.

فالعقل قد يدرك المصلحة لكن الحكم للشرع وحده.

وقد قدمنا أن الشاطبي يرى أن العقل قد يعرفها جملة لا تفصيلاً، وترك معرفة التفاصيل وإدراكها للشرع.

فإذا حملنا آراء الشاطبي على ما تقدم توضيحه فهو بذلك يتفق مع ما قرره المحققون من أن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال، والعقل يدركهما، لكن ثبوت الأحكام الشرعية لا يكون إلا عن طريق النقل [1].

أما إذا توقفنا عند قول الشاطبي: «إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية، لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح» [2] مع قوله: «ماتبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح» [3] فلن نخرجه من دائرة الأشاعرة في هذه المسألة.

وبقية المسائل المندرجة تحت النوع الأول من أنواع المقاصد الراجعة إلى قصد الشارع من المسألة السادسة حتى التاسعة تدور حول ما تقدم.

أما المسألة التاسعة [4]: فقد أوردها لإقامة البرهان على أن قصد الشارع هو المحافظة على المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، ودليل ذلك هو الاستقراء وقد تقدم بحثه.

---

(١) انظر: الفتاوى لابن تيمية ج١٥ص٨،ومفتاح دار السعادة لابن القيم ج٢ص٦-٧.

(٢) الموافقات ج٢ص٣١٥.

(٣) المرجع السابق ج١ص٨٧.

(٤) المرجع السابق ج٢ص٤٩.

والمسألة العاشرة[١]: لبيان أن تخلف آحاد الجزئيات غير مؤثر في ثبوت الكلي وقد مر بيان ذلك في مبحث علاقة الكلي بالجزئي.

والمسألة الحادية عشرة[٢]:في بيان كون المصالح الشرعية مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب ولا بمحل دون محل.

والمسألة الثانية عشرة[٣]:في بيان عصمة الشريعة.

والمسألة الثالثة عشرة[٤]: وردت كضابط للمسألة العاشرة، حيث تقدم أن تخلف آحاد الجزئيات لايرفع القاعدة الكلية بعد ثبوتها. إلا أن هناك اعتراضاً قد يرد على ذلك من قبيل :كيف يبقى الكلي مع عدم المحافظة على ما يقوم به، وهو الجزئي؟

والجواب ـ وحسب ماورد في هذه المسألة ـ أن تخلف الجزئي مع ثبوت الكلي لا يصح بإطلاق؛ لأنه إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية فلابد من المحافظة عليهابالمحافظة على جزئياتها، ولو لم تكن الجزئيات معتبرة مقصودة في الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكليَّ من حيث هو كلي لايصح القصد في التكليف إليه؛ إذ أنه راجع إلى أمر معقول لايحصل في الخارج إلافي ضمن الجزئيات.

فكون الجزئيات معتبرةً مقصودةيمنع تخلفها إلا لعارض،وهذا هوضابط جواز التخلف، أما التخلف لغير عارض فلايصح شرعاً،

---

(١) المرجع السابق ج٢ص٥٢.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٥٤.

(٣) المرجع السابق ج٢ص ٥٨.

(٤) المرجع السابق ج٢ ص٦١.

والتخلف لعارض صحيح شرعاً غير مؤثر في الكلي كما تقرر في علاقة الكلي بالجزئي.

النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام: ويتضمن مسائل خمسة:

الأولى: أن الشريعة المباركة عربية.

وقد بين الشاطبي ـ رحمه الله ـ أن المقصود من المسألة بيان أن القرآن ـ وقد أنزل بلسان عربي مبين ـ فإن فهمه متوقف على لسان العرب «فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[1] ولا يؤثر في هذه القاعدة كونه ورد فيه بعض ألفاظ عجمية، فقد تعربت بتكلم العرب بها؛ حيث لم تترك على لفظها عند العجم إلاّ إذا اتحدت مخارج الحروف وصفاتها، وهذا يقل وجوده، فلذلك نسبت تلك الألفاظ إلى العربية[2].

ثم ذكر في **المسألة الثانية:** بعضاً مما اختص به اللسان العربي مما يمنع ترجمة القرآن الكريم إلى لسان غير عربي[3].

وفي **المسألة الثالثة:** أن الشريعة المباركة أمية: والسبب أن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح[4] وساق جملة من الأدلة الدالة على أمية أهلها من القرآن، والسنة، حتى أن العلوم التي كان يعلمها

---

(١) الموافقات ج٢ص٦٤.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٦٥.

(٣) المرجع السابق ج٢ص٦٨.

(٤) المرجع السابق ج٢ص٦٩.

العرب ـ على الجملة ـ إنما كانت من علوم الأميين[1]، كالتاريخ وأخبار الأمم، والطب، والنجوم والأنواء وغيرها» وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة لم تخرج عما ألفته العرب»[2].

وبنى **المسألة الرابعة** على المسألة الثالثة:فأورد قواعد عدة تؤكد عدم تجاوز معهود الأميين، وأفهامهم، واعتبار ما كان عاماً في الإفهام لجميع العرب، وأن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب؛ لأن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني.

ولسنا بصدد مناقشة كل فقرة من الفقرات الواردة في المسائل المتقدمة؛ إذ أن القصد هو بيان مقاصد الشريعة لا الوقوف عند هذه الجزئيات، وإلا فإن قصر القرآن الكريم على معهود الأميين وفهمهم ـ من جهة التفصيل ـ أمر يفتقر إلى الدليل،بل الدليل على خلافه. يقول الشيخ عبدالله دراز« وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا؟ وهل مثل الإسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع فمسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لاحاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية، ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها فهذا مالا سبيل إليه،ولا حاجة له»[3].

وأما **المسألة الخامسة**:فقد بناها على المسألة الثانية: حيث ورد فيها أن « للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على

(١) المرجع السابق ج٢ ص٧٦.

(٢) الموافقات ج٢ص٧٩.

(٣) المرجع السابق ص٨٠ «حاشية».

المعنى الأصلى، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل. وحيث كان للكلام مثل هذين الاعتبارين فلابد من اعتبار الوجه الذي تستفاد منه الأحكام.[1]

والنتيجة المستخلصة من المسائل الخمسة هي:

أولاً: أن فهم القرآن لا يكون إلا من جهة لسان العرب.

ثانياً: أن اللسان العربي من جهة دلالته على المعنى التبعي له خصوصية لا يمكن أن يشاركه فيها لسان آخر فيمتنع ـ بناء على هذا ـ ترجمة القرآن الكريم إلى لغة أخرى.

ثالثاً: وجوب الاقتصار ـ في الاستعانة على فهم القرآ ن ـ على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة؛ إذ هم الأميون الذين نزلت الشريعة على مقتضى حالهم. وهذا فيه نظر كما تقدم .

رابعاً:اتباع معهود الأميين وأعرافهم في المعاني والألفاظ والأساليب.

خامساً: إجراء الفهم في الشريعة على ما كان عاماً لجميع العرب.

سادساً: اللازم هو الاعتناء بفهم معنى الخطاب لانه المقصود

سابعاً: جريان الأحكام على ما يعقله الأمي ليسعه قبولها.

ثامناً: اعتبار جهة الدلالة على الحكم في اللسان العربي، سواء أكانت جهة الدلالة على المعنى الأصلي، أم جهة الدلالة على المعنى

---

(١) المرجع السابق ص٩٥.

التبعي،أم الجهتين معا[١].

وعند استعراض المسائل المتقدمة وما نتج عنها يتضح لنا أنها طريق لتحقيق المقصد الثاني(قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام) إذ هي توضحه، وتبين وسائله[٢].

النوع الثالث: (قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها).

وقد أشار الشاطبي في بداية مسائل هذا النوع إلى أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لاقدرة لمكلف عليه لايصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً[٣].

ثم استطرد في ذكر أمور قد يشتبه في دخولها أو عدم دخولها تحت قدرة المكلف، كالحب والبغض وما في معناهما، موضحاً ما كان فطرياً منها، وما هو كنتيجة عمل، مبيناً كيفية الحكم عليها بالتأكيد على أن الثواب والعقاب متعلق بالأفعال المتعلقة بها،لابالصفات ذاتها[٤]. ثم انتقل للحديث عما يدخل تحت مقدور المكلف مع المشقة،مبتدئاً الحديث بتعريف المشقة مبيناً أوجهها الاصطلاحية من حيث النظر إلى المشقة في نفسها؛ حيث انتظمتها أربعة أوجه:

---

(١) تراجع المسائل الخمسة في الموافقات ج٢من ص٦٤ـ١٠٧.

(٢) هذا بخلاف ما ذهب إليه الريسوني في نظرية المقاصد ص١٢٩ حيث قال بعدم استساغةجعل هذه المسائل نوعاً من مقاصد الشارع. والحقيقة أنها ليست نوعاً من المقاصد بل هي توضيح لنوع من المقاصد وبيان له.

(٣) الموافقات ج٢ ص١٠٧.

(٤) انظر المرجع السابق ج٢ من ص ١٠٩ إلى ١١٩.

الوجه الأول: أن تكون عامة في المقدور عليه وفي غيره.

الوجه الثاني : أن تكون خاصة بالمقدور عيه، إلا أنها خارجة عن المعتاد في الأفعال العادية،وهذا على ضربين:

(أحدهما): أن تكون المشقة مختصة بعين الفعل، بحيث لو وجد مرة لوقعت .وهذا الموضع هو ما وضعت له الرخص:كالمرض، والسفر، والصوم.

(والثاني): ألا تختص بعين الفعل،ولكنها توجد باعتبار كليات الأعمال والمداومة عليها، كالنوافل.

الوجه الثالث: أن تختص بالمقدور عليه دون خروج عن المعتاد، ولكن مجردالتكليف شاق على النفس؛ إذ هو زيادة على ما جرت به العادة قبل التكليف، فسميت مشقة بهذا الاعتبار.

الوجه الرابع: المشقة الناتجة عن خروج المكلف عن هوى نفسه.(١)

وبعد تقسيم المشقة إلى الأوجه المتقدمة أكد الشاطبي أن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه، مستدلاً بالنصوص الدالة على رفع الحرج والعسر، والمبينة للتيسير وسماحة الدين، مورداً للرخص، ومستدلاً بها ، ثم بالإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف(٢).

أما القصد إلى التكليف بما يلزم فيه مشقة ما، دون أن تسمى في العادة المستمرة مشقة فهذا لا ينازع فيه.

---

(١) راجع الموافقات ج٢ من ص١١٩ـ١٢١.

(٢) المرجع السابق ج٢ ص١٢٢.

وضابط التفريق بين المشقة التي تعد مشقة، والمشقة التي لا تعد كذلك، هو ما يترتب على الاستمرار والمداومة على الفعل من انقطاع عنه أو عن بعضه، أو يؤدي إلى وقوع الخلل في صاحبه:في نفسه، أوماله، أو حال من أحواله . فما حصل فيه ذلك كان مشقة معتادة، ومالم يحصل فيه ما تقدم لا يعد مشقة في العادة [1].

ثم إن المشقة المعتادة التي يتضمنها التكليف ليست مقصودة للشارع، بل المقصود المصالح العائدة على المكلف من تلك الجهة[2].

والمشقة غير المعتادة أولى أن لاتكون مقصودة للشارع، فإن اقترنت بفعل:

فإما أن يكون مأذوناً فيه:إما وجوباً ،أو ندباً، أو إباحة،فلا يخلو من أن تكون بسبب المكلّف واختياره فذلك منهي عنه، كالنّاذر للصيام قائماً في الشمس، أو أن تكون تابعة للعمل كمريض غير قادر على الصوم،أو حاج غير قادر على المشي، فهذا هو ماورد فيه مشروعية الرخص[3].

وإما أن يكون الفعل غير مأذون فيه فهو أظهر في المنع؛ لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخال العنت وإلحاق المشقة بنفسه[4].

وقد يكون في الشرع ما يسبب مشقة فادحة للمكلف، بيد أن المشقة ليست هي المقصودة،بل جلب المصلحة أودرء المفسدة، وذلك كالحدود

---

(١) راجع الموافقات ج٢ص١٢٣.

(٢) المرجع السابق ج٢ص١٢٤.

(٣) الموافقات ج٢ ص١٣٣ـ١٣٤.

(٤) المرجع السابق ج٢ ص ١٤٨.

والعقوبات.[1]

والمشقة قد تكون غير مقترنة بفعل مأذون فيه أو غير مأذون فيه، ولا باختيار المكلف كالمؤذيات والمؤلمات التي جعلها الخالق لابتلاء عباده، وحكم المشقة هنا أن بقاءها والصبر عليها ليس مقصود الشارع، بل فهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق؛ رفعاً للمشقة[2].

أما المشقة الناتجة عن مخالفة الهوى فليست مشقة معتبرة في التكليف «إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك،لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له».[3]

وإذا تعارضت مشقتان ولم يمكن انتفاؤهما معاً غُلّب جانب العظمى منهما وأهمل جانب الخاصة، ومثال ذلك القاضي أو المفتي المفتقر إليهما، يترتب على دخولهما القضاء والفتيا مشقة في حق نفسيهما؛ بانشغالهما عن أمر ديني أو دنيوي، إلا أنه تلحق العامة مشقة أكبر من تركهما القضاء والفتيا، فيغلب جانب المشقة العامّة على الخاصة[4].

وختم الشاطبي مسائل النوع الثالث من مقاصد الشارع ببيان أن « الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل،

---

(١) المرجع السابق ج٢ ص١٤٩.

(٢) المرجع السابق ج٢ص١٥٠.

(٣) الموافقات ج٢ ص١٥٣.

(٤) المرجع السابق ج٢ص١٥٥.

الآخذ من الطرفين بقسط لاميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال»[1] ويستوي في هذا التكليف الذي شرع ابتداء :كالصلاة، والصيام، والحج، والجهاد ... أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل؛ كقوله تعالى:﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ الآية[2].

ولأجل المحافظة على اعتدال المكلفين يلاحظ الشاطبي أن التشريع المعالج لانحراف المكلف،أو المبني على مظنة وجود انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين يأتي ـ أي التشريع ـ مائلاً إلى الجانب الآخر المقابل لجانب المكلف المنحرف؛ كي يحصل الرد إلى الوسط العدل، ويوضح ذلك بقوله :«فطرف التشديد ـ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين،وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً ،ومسلك الاعتدال واضحاً . وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه»[3].

ولما كان التوسط هو الطريق الذي جرت عليه الشريعة في التكليف بمقتضاها كان لا بد للشاطبي من توضيح كيفية التعرف عليه. فكان أن

---

(١) المرجع السابق ج٢ص١٦٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢١٩.

(٣) الموافقات ج٢ص١٦٨.

أشار بأنه يعرف بالشرع، وقد يعرف ـ أيضاً ـ بالعوائد، وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات[1].

النوع الرابع : قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة:

وبدأ المسألة الأولى بتقرير أن قصد الشارع من وضع الشريعة هو إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً للّه اختياراً كما هو عبدًا لله اضطرراً، مستطرداً في إيراد الأدلة الدالة على عبودية المخلوق للخالق، وكذلك الدالة على ذم مخالفة هذا القصد. كما بين أن التجارب والعادات أكدت عدم حصول المصالح بالاسترسال في اتباع الهوى والمشي مع الأغراض، إذ يؤدي ذلك إلى تصادم الأهواء وحصول الفوضى.

وحيث جاءت الشريعة لمصالح العباد فلا يصح بحال أن يدعي أحد أنها وضعت على مقتضى الشهوات والأغراض، بل إن المصالح المرعية عائدة على المكلفين بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده.

ووضح أن العمل ـ أي عمل ـ لا بد له من داع يدعو إليه، فإن لم يكن الشرع فهو الهوى، وما كان بدافع الهوى فهوباطل :أما في العبادات فظاهر، وأما في العادات فبطلانه من جهة كونه لا يترتب عليه ثواب.

وإذا اشترك الدافعان: الشرع والهوى في فعل ما فالحكم للغالب والسابق منهما، فإن كان الشرع فالفعل صحيح، وإن كان الهوى فالفعل باطل. بيد أن السؤال هو كيف نعرف الغالب والسابق منهما؟

والجواب : هو أن« علامة الفرق بين القسمين تحري قصد الشارع

---

(١) الموافقات ج٢ص١٦٨.

وعدم ذلك، فكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر: فإن كف هواه ومقتضى شهوته عند نهي الشارع، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع،وهواه تبع. وإن لم يكف عند ورود النهي عليه، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذن الشارع تبع لاحكم له عنده.

فواطىء زوجته وهي طاهر، محتمل أن يكون فيه تابعاً لهواه، أو لإذن الشارع. فإ ن حاضت فانكف دل على أن هواه تبع،وإلا دل على أنه السابق»[1].

(أما المسألة الثانية): فقسم فيها المقاصد الشرعية إلى ضربين: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. والأصلية :هي الضروريات المعروفة، وهي التي لاحظ فيها للمكلف من جهة كونها مصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت. ودليل كون المكلف مسلوب الحظ هنا أنه لايملك حق التصرف بما يؤدي إلى فوات هذه الضروريات، ولو فرض اختيار العبد خلاف المحافظة عليها لحجر عليه كما يقول الشاطبي. ثم قسمها إلى قسمين: عينية وكفائية.

فهي عينية من جهة أن كل مكلف مأمور بالحفاظ عليها.

وكفائية من حيث أن الحفاظ عليها باعتبار العموم منوط بالغير لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة بها، والمكلّف هنا – أيضاً – مسلوب الحظ... ؛ أي أن من يقوم على حفظ هذه الضروريات باعتبار العموم وهم الولاة ومن في حكمهم كالقضاة ، والحكام، لا يصح له أن

---

(١) المرجع السابق ج٢ص١٧٤.

يجعل من قيامه بالأمر استجلاباً لحظ نفسه.

(والمقاصد التابعة):وهي الأسباب التي يأخذ بها المكلف حسب اختياراته وميوله. وكانت تابعة لكونها وسيلة لحفظ تلك الضروريات، وقد روعي فيها حظ المكلف؛ إذ كانت دواعي المكلف هي الحاملة له على اكتساب هذه الأسباب. فلهذا سميت بالمقاصد التابعة، وهي مكملة للأولى.

ومن لطف المولى سبحانه أن جعل هذه الحظوظ المباحة المحققة لرغبات النفس ودواعي الفطرة وسيلة لحفظ المقاصد الأصلية، ولو شاء سبحانه لكلف بحفظها مع سلب دواعي المكلف المجبول عليها.

واكتساب الحظوظ مباح ضمن أوامر الشرع ونواهيه، وهي التي تحدد طريق المصلحة الحقيقية، وتعصم المكلف من مزالق الأهواء، ومهاوي الرغبات[(١)].

(وفي المسألة الثالثة): يقرر الشاطبي أن المقاصد التابعة ضرورية أيضاً؛ فهو يقول: «قد تحصل إذاً أنّ الضروريات ضربان: (أحدهما): ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله؛ في الاقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس...(والثاني): ما ليس فيه حظ عاجل مقصود، كان من فروض الأعيان كالعبادات البدنية والمالية:من الطهارة، والصلاة والصيام، والزكاة... أو من فروض الكفايات :كالولايات العامة»[(٢)].

---

(١) يراجع في هذه المسألة «الموافقات» ج٢ص١٧٦.

(٢) «الموافقات ج٢ص١٨٠.

ثم بين في (**المسألة الخامسة**): أن العمل من المكلف إذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية، بحيث راعاها في العمل ، فلاشك في سلامته وصحته؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع.

ويقصد الشاطبي هنا قصد الشارع بإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله؛ ومراعاة المقاصد في العمل لا بد أن تفهم على مراعاتها امتثالاً للشرع، وهذا يفهم من جملة كلام الشاطبي في هذه المسألةوإن لم يصرح بذلك هنا، بل أتى بعد ذلك عند تقريره لقواعد بنيت على ما تقدم، بين في أولها أن المقاصد الأصلية إذا روعيت كان ذلك أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة. ثم وضح بعد ذلك بقوله « فمجرد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الإذن كاف في حصول كل غرض في التوجه إلى مجرد خطاب الشارع. فالعامل على وفقه ملبياً له بريءمن الحظ، وفعله واقع على الضروريات وما حولها، ثم يندرج حظه في الجملة، بل هو المقدم شرعاً على الغير»[1].

فهذا الفعل الواقع على الضروريات كان امتثالاً لخطاب الشارع وتلبية له حسب النص المتقدم، فلا خلاف في سلامته وصحته. والامتثال هنا إما لمجرد الأمر، وإما لفهم المقصود من الأمر الشرعي بالمحافظة على الضروريات[2].

وكأن الشاطبي ـ رحمه الله ـ يشير إلى أن مراعاة المقاصد الأصلية يجعل الفعل سليماً صحيحاً دون اشتراط منا للامتثال لخطاب الشرع؛

---

(١) المرجع السابق ج٢ص١٩٦.

(٢) المرجع السابق ج٢ ص١٩٧ـ١٩٨.

وذلك أن مراعاة المقاصد الأصلية لاحظ فيها للمكلف، وانتفاء حظه إخلاص للعبودية، فهي ـ بهذا الإعتبار ـ داخلة تحت الامتثال إما للأمر المباشر، أو لما فهم من مقصود الأمر.

وطالما أكد الشاطبي أن حظ المكلف هنا ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه، بيد أن الشارع قد أباح الالتفات إليه لطفاً من المولى فجعله وسيلة لحفظ تلك الضروريات ـ كما مر ـ فالحظ مندرج في الجملة.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك قدراً لا حظَّ فيه للمكلف في الضروريات المعبر عنها بالمقاصد الأصلية، وهذا القدر هو الذي يمكن التأكيد على انتفائه عن المكلف عند قصده للعمل على مقتضى المقاصد الأصلية، وهو ما أشار إليه عبداللّه دراز بقوله: «يحتاج المقام لبيان القدر الذي لاحظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة، فحفظ نفسه بألا يعرّضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة، ودينه بأن يتعلّم ما يدفع عن نفسه به الشبهة... التي تورد عليه مثلاً، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيبوبته بأي سبب من الأسباب، ونسله بألايضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به... أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن، وهكذا فهذا من النوع الثاني، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه»(١).

فباعتبار ذلك القدر الذي لاحظ فيه للمكلف يكون الفعل الواقع على

---

(١) انظر: «الموافقات» ج٢ص١٧٦ «حاشية الشيخ عبدالله دراز».

مقتضى المقاصد الأصلية سليماً صحيحاً ليتحقق الإخلاص فيه،وهو مندرج تحت خطاب الشرع دون اشتراط لذلك.

والشاطبي وإن لم ينبه على هذا القدر، إلا أن تأكيده على المقاصد الأصلية يؤدي إليه، فقد تقدم معنا أن المقاصد الأصلية هي التي لاحظ فيها للمكلف من الضروريات، مع الإشارة إلى أن هناك من الضروريات ما للمكلف حظ فيه وهو المقاصد التابعة، فيفهم من هذا التقسيم ذلك القدر الذي لاحظ فيه للمكلف من الضروريات الخمسة.

أما العمل الواقع على مقتضى المقاصد التابعة - وهي التسببات المتنوعة - فلا بد فيه من مراعاة قصد الشارع حتى يكون العمل امتثالاً وإلا كان مراعاة للحظ خاصة، ومعنى ذلك أنه لا يكفي في الفعل موافقة الأمر، بل لابد من القصد والنية ليتحقق الامتثال في الفعل.

وخلاصة المسألة - كما يقول الشاطبي - أن الإخلاص إنما يتحقق باطراح الحظوظ بشرط البناء على أصلٍ صحيح.

ويترتب عليه أن البناء على المقاصدً الأصلية أقرب إلى الإخلاص، بخلاف البناء على المقاصد التابعة، فهو أقرب إلى عدمه.

وكذلك «فإن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك»[1].

كما تعرض الشاطبي في(المسألة السابعة):للمطلوب الشرعي من

---

(١) الموافقات ج٢ص٢٠٢.

جهة صحة وقوع النيابة فيه من عدمها، موضحاً أن ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق فالنيابة فيه صحيحة، مالم يكن مشروعاً لحكمة لاتتعدى المكلف عادةً أو شرعاً ، كالأكل والشرب، والنكاح وأحكامه، ووجوه العقوبات،، وما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف لا تصح فيها النيابة، ولا يغني فيها عن المكلف غيره[1].

وقد أورد أدلة كثيرة على هذا وناقش الأدلة المخالفة، وليس هذا مكان استعراض الأدلة والرد عليها؛ إذ القصد هنا بيان المقاصد ومتعلقاتها عند الشاطبي ـ رحمه الله ـ .

وفي (**المسألة الثامنة**): بين أن مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها[2].

وفي (**التاسعة**) : بيان أن الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، لا يختص خطابها بالبعض دون البعض الآخر،[3] وعلى ذلك فكل خطاب موجه إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهو موجه لأمته مالم يدل الدليل على اختصاصه به وحده صلى الله عليه وسلم.

وقد بنى الشاطبي على هذا ماورد في (**المسألة العاشرة**) وهو:

أنه ما من مزية أعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ سوى ما وقع استثناؤه ـ إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجاً، وبنى على هذا قاعدة عظيمة الفائدة، وهي أن ما أعطيت الأمة من المزايا والكرامات والمناقب إنما هي مقتبسة من مشكاة النبوة بقدر الاتباع، ولا يمكن لها أن تراعى

(١) المرجع السابق ج٢ص٢٢٧.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٢٤٢.

(٣) المرجع السابق ج٢ص٢٤٤.

وتعتبر إلا بشرط ألاّ تخرم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية[1].

وفي (**المسألة الثانية عشرة**): بيان أن الشريعة عامة أيضاً بالنسبة إلى عالم الغيب والشهادة من جهة كل مكلف، أي أن المكلف ملزم برد كل أعماله إليها سواء ما كان من جهة الظاهر، أو ما كان من جهة الباطن. فكل ما خالف الشريعة من ظاهر أو باطن فهو باطل[2].

وتعرض في (**المسألة الرابعة عشرة**) إلى العوائد واعتبارها من جهة الشرع مقسماً إياها قسمين:

أحدهما: العوائد الشرعية: وهي ما تناوله الشرع إثباتاً أو نفياً. فهذه من الأمور الداخلة تحت الشرع، ولا تتغير أبداً وإن اختلفت فيها آراء المكلفين. ومثال ذلك الأمر بإزالة النجاسات، وستر العورات...

(الثاني) ما كان جارياً بين الخلق مما لم يرد فيه نفي ولا إثبات من جهة الشرع. وهذا القسم يتنوع باعتبار ثبوت العادة أو تبدلها، فما كان ثابتاً منه فلا إشكال في اعتباره وبناء الأحكام عليه، ومثل لذلك بشهوة الطعام والشراب، والأكل والمشي... وما كان متبدلاً من زمن إلى آخر، أو مكان إلى مكان، أو فعل إلى فعل... «فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات، وعليها تتنزل أحكامه»[3].

وفي (**المسألة الثامنة عشرة**): بيان أن الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني. وعليه فكل ما ثبت فيه اعتبار التعبد

---

(١) الموافقات ج٢ ص٢٥٩-٢٦٦.

(٢) راجع المسألة في المرجع السابق ج٢ص٢٧٥.

(٣) المرجع السابق ج٢ص٢٨٥.

فلاتفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني فالتفريع عليه وارد. وقد تقدم تفصيل هذا في منهج التعليل بالحكمة لدى الشاطبي .

وبعد استعراض الأنواع الأربعة الداخلة تحت القسم الأول من أقسام المقاصد يتضح لنا ما سبق وأن أشار إليه الشيخ عبدالله دراز من أن النوع الأول الذي هو قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء هو الأصل، وأن الأنواع الثلاثة المذكورة بعده كالتفصيل له، وهذا واضح من كون المسائل الواردة تحت الأنواع المذكورة تدور حول بيان ماأجمل من كون الشريعة جاءت لمصالح العباد في الدارين، وبيان هذا الإجمال من خلال تفصيل مايؤدي إلى تحقيقه، وذلك هو ما ورد في الأنواع الثلاثة، وأول ذلك أن الشريعة وردت بما يفهمه المكلفون وما يطيقونه، فلو لم تكن مفهومة لبعدتصور تضمنها للمصلحة عن أفهام المكلفين، والتكليف بما لا يطاق مضاد للمصلحة في الدار الأولى على الأقل، فكان جريان الشريعة على معهود الأميين وقدر أفهامهم سبيلاً لتبين المصالح فيها، والتعرف عليها بيسر وسهولة، وهو ما يزيد في الشوق إلى التعرف عليها تمهيداً لاعتنقاها وقبول تعاليمها. أما دخولها تحت الطاقة والوسع فذلك من دواعي امتثالها، والدخول تحت أحكامها، ومنه تتكشف المصالح في الدنيا، وتتعاظم المصالح في الأخرى . ثم أن التكاليف المطلوبة شرعاً ربطت باكتساب الحظوظ لطفاً من الله سبحانه، فالقاصد لامتثال الشرع يكسب حظاً دنيوياً وحظاً أخروياً ـ على ما تقدم تفصيله ـ مع التأكيد على أن مراعاة الامتثال هي ما يعطي للفعل صفة العبادة، ولايمنع ذلك من اندارج حظ المكلف في الفعل على الجملة.

والحاصل أن المقاصد الشرعية باعتبار ما يرجع إلى قصد الشارع

تؤول إلى إثبات أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدارين.

القسم الثاني من أقسام المقاصد:[1]

ما يرجع إلى مقصد المكلف في التكليف وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أن الأعمال بالنيات والأمور بمقاصدها، وكما أن الأفعال تبع للمقاصد من جهة تعلق الأحكام التكليفية بها، فكذلك إذا خلا الفعل من القصد لم يتعلق به التكليف كفعل النائم والمجنون.

المسألة الثانية: بيان أن قصد المكلف في أعماله لا بد وأن يوافق قصد الشارع في التشريع، والموافقة تكون بجريان أعمال العبد على ما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، بالمحافظة على الضروريات الخمس، وإقامتها حسب الطاقة والوسع في نفسه أولاً، ثم في أهله، ثم فيمن تعلقت له به مصلحة.

المسألة الثالثة:من لم يوافق قصد الشارع فقد ناقض الشريعة، وأي فعل مناقض لها فهو باطل. وقد أورد الشاطبي فصلاً في كيفية التعرف على المقاصد الشرعية في نهاية هذا القسم، كإجابة على تساؤلات حول كيفية التعرف على المقاصد. وسيأتي بيانه بعد استيفاء الكلام في هذا القسم.

وفي **المسألة الرابعة**: يتعرض الشاطبي لبيان أحكام الأفعال أو التروك باعتبار الموافقة أو المخالفة، مخرجاً منها ما كان ظاهر الحكم كالفعل أو الترك الموافق مع قصد الموافقة،أو الفعل أو الترك المخالف مع

(١) راجع هذا القسم في الموافقات ج٢ص٣٢٣.

قصدالمخالفة. فالأول صحيح، والثاني باطل.

فيبقى من الأفعال والتروك مايلي:

(أولا): الفعل أو الترك الموافق مع قصد المخالفة وفيه قسمان:

أ ـ أن تكون الموافقة مع العلم بها كالصلاة رياءً فالفعل باطل كالقصد.

ب ـ أن تكون الموافقة مع الجهل بها كواطىء زوجته ظاناً أنها أجنبية. فهو عاص بمجرد القصد غير عاص بمجرد العمل.

(ثانياً): الفعل أو الترك المخالف مع قصد الموافقة وفيه القسمان ـ أيضاً ـ:

أ ـ أن تكون المخالفة مع العلم بها.فهذا هو الابتداع المذموم شرعاً.

ب ـ أن تكون المخالفة مع الجهل بها. وهذ القسم فصل القول فيه باستطراد ذاكراً قول من قال بتغليب جانب القصد الموافق، وقول من قال بتغليب جانب الفعل المخالف فأبطله، وقول من توسط فأعمل الطرفين القصد والعمل على الجملة، بشرط إعمال مقتضى القصد في وجه، وإعمال مقتضى الفعل في وجه آخر. وهو اختيار الشاطبي وعليه أقام الأدلة، ومثل لذلك :بفاعل المحرم غير عالم بالتحريم «اجتمع فيه موافقة القصدـ إذ لم يتلبس إلا بما اعتقد إباحته ـ ومخالفة الفعل،لأنه فاعل لما نهي عنه، فأُعملَ مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة، وأُعمِلَ مقتضى المخالَفَة في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد

عليه، حتى صحح ما يجب أن يصحح... وأهمل ما يجب أن يهمل».[1]

وتوضيحه:أن الفعل الذي يمكن تلافيه يصحح،ومالم يمكن تلافيه يهمل. كالمرأة يعقد عليها رجلان،ولم يعلم الثاني بعقد الأول إلا بعد الدخول بها،فتفوت على الأول، ويصحح الثاني الذي يجب أن يصحح؛ لترجحه بالدخول؛ مراعاة لجانب القصد الموافق[2].

المسألة الخامسة: فصل فيها القول في الأفعال المأذون فيها من ناحية لحوق الضرربالغير بسببها أو عدم لحوقه .

فبين أن ما لايلزم عنه ضرر فهو باق على أصله من الإذن، ولا حاجة للاستدلال على ذلك لثبوته.

وما يلزم عنه ضرر فإما أن يكون الضرر مقصوداً، أو لا. فإن كان مقصوداً دخل تحت المنع، أي منع القصد إلى الإضرار، ومع ذلك فالشاطبي هنا يفترض وجود عمل مأذون فيه يجتمع فيه قصد المنفعة لصاحبه، وقصد الإضرار بالغير، ويرى أن العمل من حيث هو عمل يبقى محل نظر؛ فإن أمكن استجلاب المنفعة ذاتهامن غير هذا العمل وجب منعه، وإن لم يمكن فحق الجالب مقدم، ويمنع من قصد الإضرار بالغير، لا من لحوق الضررذاته.

وأرى أن المسألة لا تحتمل هذا التقسيم هنا، بل كان الأولى التأكيد على منع القصد إلى الإضرار مطلقاً تمشياً مع الأدلة، فإذا وقع ضرر غير مقصود يكون حكمه داخلاً تحت القسم التالي:

---

(١) الموافقات ج٢ص٣٤٥.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٣٤٥«شرح الشيخ عبدالله دراز».

فإن كان الضرر غير مقصود فإما أن يلحق بالعامة، فيكون اعتباره أولى فيرفع، ولذلك كان النهي عن تلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي.

وإما أن يكون الضرر غير المقصود خاصاً ، فهذا إن كان سيلحق بالجالب نفسه ـ جالب المنفعة ـ عند منعه من الفعل،فحقه في إثبات حظه من جلب المنفعة مقدم وإن استضر غيره بذلك .

وإن لم يلحقه ضرر لكن الفعل متضمن مفسدة قطعاً، كحفر بئر خلف باب الدارفي الظلام، فالفعل فيه نظران: نظرمن جهة كونه مأذوناً فيه من غير قصد بإضرار بأحد بعينه، ونظر من جهةكونه غالباً بلحوق الضرر بالغير من هذا الفعل، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تركه لا يترتب عليه ضرر بصاحبه.

والحاصل أنه يمنع من ذلك الفعل، ويكون متعدياً بفعله، وعليه ضمان المتعدي أما إذا كانت المفسدة نادرةً فلا عبرة بها؛ إذ الاعتبار لغلبة المصلحة، وإذا كانت المفسدة مظنونة فالظن جارٍ مجرى العلم فيعتبر.

وإذا كان وقوع المفسدة من الفعل كثيراً ـ لا غالباً ولا نادراً ـ فيلحق بالمظنون، حيث اعتبرت المظنة مع جواز التخلف، فكذلك كثرة الوقوع[١].

المسألة السادسة: في أن كل من كلف بمصالح نفسه كان عليه القيام بها مع الاختيار؛ إذ لا يقوم بها غيره إلا في حالة الضرورة، كالمصالح التي لا يستطيع استجلابها مع الحاجة إليها، ولذلك شرعت الزكاة، والصدقة، والإقراض، والقيام على الأطفال وما أشبه ذلك.

---

(١) الموافقات ج٢ص٣٤٨ـ٣٦٢.

وفي المقابل فإن كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى الغير القيام بمصالحه، شرط ألا يترتب الضرر على الغير. ومثل ذلك العبد مع السيد؛ فحيث كانت منافع العبد مستغرقة لمصالح السيد، كان على السيد القيام بمصالح العبد[1] وهذه المسألة مقيدة بالمسألة بعدها.

المسألة السابعة : أن المكلف بمصالح غيره إما أن يكون قادراً على القيام بمصالح نفسه الدنيوية ـ أيضاً ـ أم لا. فإن كان قادراً على ذلك كان تحقيقها منوطاً به دون الغير. وإن لم يستطيع القيام بمصالح نفسه نظر في مصلحة الغير، فإن كانت خاصة سقطت وقدمت عليها مصالحه، وإن كانت عامة ـ كالولايات العامة ـ لم تسقط، وعلى الغير الذين تعلقت بهم المصالح القيام بمصلحته.[2]

المسألة الثامنة :فى أحوال قصد المكلف من الدخول تحت التكليف، وذكر ثلاثة أحوال:

الأول: أن يقصد ما فهم من مقاصد الشرع. ولا إشكال فيه، بيد أنه لا بد من قصد التعبد.

الثاني: أن يقصد ما عسى أن يقصده الشارع مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه. وهذا أكمل من الأول إلا أنه يلاحظ فيه ما لوحظ في الأول من ضرورة قصد التعبد.

الثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فهم قصد الشارع أم لم يفهم.

---

(١) المصدر السابق ج٢ ص٣٦٤ـ٣٦٥.

(٢) الموافقات ج٢ص٣٦٦.

وهذا أكمل وأسلم لتحقق العبودية فيه[1].

المسألة التاسعة: في أن ما كان حقاً لله من المصالح فلا خيرة للمكلف في إسقاطه، أما ما كان حقاًللعبد في نفسه فهو مخير فيه.

المسائل العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة: في التحيل وبيان الصحة فيه من عدمه، مبيناً أن الحيل المؤدية إلى هدم أصل شرعي، أو نقض مصلحة شرعية فهي باطلة، وما كان منها بخلاف ذلك ففيه نظر؛ ذلك أن الحيل على ثلاثة أقسام:

الأول: الحيل الباطلة كحيل المرائين والمنافقين.

الثاني: الحيل الجائزة، كالنطق بكلمة الكفر لمن أُكره عليها.

الثالث: ما لم يدل الدليل القطعي على لحوقه بالقسمين الأولين ولم تظهر مخالفته للمصالح الشرعية، ولم يتضمن مقصداً دل الشرع على اعتباره. ومثل لذلك بنكاح المحلل، وبيوع الآجال، فذكر الخلاف في هذه الحيل، مع عدم اعتماده لقول من الأقوال الواردة؛ إذ القصد إثبات أن هذا النوع مما اختلفت فيه الأنظار.[2]

والشاطبي يؤكد أن التحيل ما أدى إلى قلب الأحكام الثابته شرعاً إلى أحكام أخر، بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن، وأشار إلى أن الحيل بهذا المعنى غير مشروعة في الجملة بل الأدلة على منعها والنهي

---

(١) المرجع السابق ج٢ص٣٧٣ـ ٣٧٤.

(٢) المرجع السابق ج٢ص٣٨٧.

عنها[1]، وإنما قيد بقوله(في الجملة) لوجود بعض الحيل الجائزة شرعاً كما ورد في التقسيم المشار إليه.

طرق التعرف على المقاصد:

ويختم الشاطبي كتاب المقاصد بالحديث عن كيفية التعرف على مقاصد الشرع، موضحاً أن الحديث في المقاصد ومظان وجودها موزع على ثلاثة أقوال:

الأول: منها أن العلم بمقاصد الشرع مقصور على ما صرح به الشرع في نصوصه الظاهرة، ولا عبرة بتتبع المعاني للوصول إلى المقاصد، وهذا رأي الظاهرية.

الثاني: أن العلم بمقاصد الشرع لا يتحقق من ظواهر النصوص، ولا يفهم منها، إذ المقصود الشرعي يكون وراء النص. وهذا رأي الباطنية المؤدي إلى إبطال الشريعة بمنع التمسك بظاهر النص مطلقاً.

الثالث: أن العلم بالمقاصد الشرعية منبثق من النص والمعنى، على وجه التكامل بينهما، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقص. وهذا قول الراسخين من أهل العلم، وهو اختيار الشاطبي[2].

وحيث كان القول الثالث هو الطريق لمعرفة المقاصد، فإن للوقوف عليها علامات وأدلة أوردها الشاطبي كالتالي:

---

(١) المرجع السابق.ج٢ص٣٨٠.

(٢) انظر: الموافقات ٢ ص٣٩١ فما بعدها.

الأول منها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي .فوقوع الفعل المأمور به، وعدم وقوع المنهي عنه مقصودان للشرع.وقد احترز بقوله(الابتدائي) من الأمر أو النهي المقصود به غيره، كالنهي عن البيع في قوله تعالى:﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[1]إذ النهي عن البيع هنا للتأكيد على الأمر بالسعي فليس نهياً ابتدائيا.

واحترز بقوله (التصريحي) عن الأوامر والنواهي الضمنية كالنهي عن ضد المأمور به ـ فهما محل نزاع في دلالتهما على المقاصد. وهذا المسلك واضح في اعتماده على ظواهر النصوص.

الثاني:علل الأوامر والنواهي. فمتى ما عرفت العلل بمسالكها المعروفة علم أن مقصد الشارع هو مقتضى تلك العلل.

الثالث:معرفة المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية. وبيان ذلك أن للشارع في الأحكام العبادية والعادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ـ كما تقدم ـ وتلك المقاصد التابعة بعضها منصوص عليه، وبعضها غير منصوص عليه، وقد عرف بالاستغراق أن المنصوص عليه منها هو ما كان مؤكداً مثبتاً للمقصد الأصلي، فكذلك كل ما أدى إلى تأكيد إثبات المقصد الأصلي من المقاصد التابعة غير المنصوص عليها يعتبر مقصداً شرعياً.

الرابع:سكوت الشارع عن الحكم سواء أكان موجبه قائماً أم لا.

وبيان ذلك أن النازلة التي لم يقرر فيها حكم شرعي إما أن تكون

(١) سورة الجمعة : الآية ٩.

حدثت بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فالحكم فيها هو إجراؤها على ما تقرر في كلياتها. ومن هنا يتضح أن القصد الشرعي فيها يعرف من خلال معرفته في الكليات المقررة الشاملة لهذه النازلة. وإما أن تكون النازلة في عهده صلى الله عليه وسلم ولم يقرر فيها حكم زائد على ما كان معهوداً ،« فهذا الضرب من السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لايزاد فيه ولاينقص».[(١)]

هذه الطرق المتقدمة هي التي أشار إليها الشاطبي في خاتمة كتاب المقاصد، بيد أنه أشار في أول كتاب المقاصد أن الاعتماد في إثبات المقاصد إنما كان على الاستقراءوقد أغفل الحديث عنه هنا، مما حير بعض الباحثين، ودفعهم إلى اعتماد الاستقراء كأهم الطرق الموصلة لمعرفة المقاصد الشرعية، وإضافته كطريق خامس مضاف لما تقدم.[(٢)]

والذي أراه أن الشاطبي قد جعل الاستقراء عمدة في إثبات المقاصد والتعرف عليها ـ كما تقدم ـ إلا أن هذا الاستقراء يحتاج هو نفسه إلى ميدان ووسائل فكان ميدانه الشريعة بنصوصها، ووسائله: معرفة الأوامر والنواهي، والتعليل والتنصيص على المصالح، وسكوت الشرع عن بيان الحكم. وباستقراء هذه الأمور جميعها نتعرف على مقاصد الشرع

فالطرق المتقدمة، والتي اختتم بها الشاطبي كتاب المقاصد، لم تخرج عن معنى الاستقراء وحقيقته، وإن ذكرت في مبحث مستقل، بل هي من

---

(١) الموافقات ٢/٤١١.

(٢) انظر:نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ص٢٨٣.

طرق الاستقراء الموصلة إلى معرفة قصد الشارع، وعليه فلا أرى تناقضاً بين ما أكده الشاطبي في أول كتاب المقاصد، وما اختتم به هذا الكتاب.

أما الطريق الذي كان أولى بالإشارة إليه مضافاً للطرق الأربعة المتقدمة في معرفة المقاصد فهو فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي.

وقد أشار الشاطبي في الاعتصام إلى أن الإحداث في الشريعة إنما يقع من طرق متعددة، منها الجهل بأدوات المقاصد، وأدوات فهم المقاصد هي معرفة لغة العرب، وفهم القرآن وفق اللسان العربي وأساليبه، وقد أوجب على الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً أمرين:

أحدهما:«أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربياً، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب»والمقصود أن يكون فهمه عربياً في الجملة.

الثاني: أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية.[1]

أما في الموافقات فقد جعل النوع الثاني من أنواع المقاصد هو قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. ومعظم مسائل هذا النوع تدور حول اللغة العربية، وأن فهمها هو الطريق لفهم القران الكريم.

وإذا فطالما كان وضع الشريعة للإفهام مقصداً شرعياً، فإن فهم

---

(١) انظر الاعتصام ج٢ص٢٩٣ فما بعدها وانظر:نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ص٢٧١.

اللغة العربية أداة لتحقيق ذلك المقصد والوصول إليه، وهذا يعزز ما أشرنا إليه من أولوية إضافة (فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي) إلى الطرق التي أوردها الشاطبي للتعرف على المقاصد[1].

وبعد أن وضحنا مقاصد الشريعة حسب الرؤية الشاطبية، وأوردنا معظم المسائل المتعلقة بالمقاصد وتقسيماتها، وبينا الطرق الموصلة إلى التعرف عليها لابد من بيان أثرها في الأحكام، وكيفية توظيفها في مجال التشريع.فنقول:

تقدم معنا أن الشاطبي في حديثه عن المقاصد قد أكد أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وأشار إلى أن هذه المقاصد لا تعدو ثلاثةأقسام: الضرورية، والحاجية، والتحسينية.[2] وهذه المقاصد هي ماأطلق عليه في مكان آخر الكليات القطعية.[3]

وتلك المقاصد أو هذه الكليات هي التي ستظل المهيمنة على آرائه في مجمل كتاب الموافقات، بل وفي غيره أيضاً من مؤلفاته المشهورة. « فالشاطبي حيثما تكلم نجد المقاصد مرافقة له، حاضرة في كلامه، مؤثرة على آرائه.»[4]

---

(١) وهذا ما اتبعه بعض الباحثين المعاصرين. انظر:نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ص٢٧١.

(٢) الموافقات ج٢ ص٨..

(٣) المرجع السابق ج١ص٣٠.

(٤) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني ص١٥١.

وأول دليل على ما قلناه أن الشاطبي بعد انتهائه من كتاب المقاصد شرع في كتاب الأدلة الشرعية مفتتحاً الكتاب بقوله« لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاثة من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوتة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولابقاعدة دون قاعدة كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة... فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس».[1]

وكلامه - رحمه الله - واضح في هيمنة القواعد الكلية على الجزئيات، وهي هيمنة منطقية توافقية؛ إذ يؤدي عدم ذلك إلى التناقض، مع الإشارة إلى نظرية العلاقة بين الكلي والجزئي التي حدد معالمها - أيضاً - في معالجة تبقي على مرجعية الكلي، وفي الوقت نفسه لا تهمل اعتبار الجزئي، ولتظل المحصلة النهائية لتلك النظرية هي دعم سلطة القاعدة الكلية والمقاصد الشرعية العامة على كل الجزئيات.

وعلى مستوى الأدلة الشرعية فقد قرر أن التشريع إنما جاء بتقرير الكليات أولاً، ثم كان التفصيل بعد ذلك سواء تعلق الأمر بالقرآن الكريم

---

(١) الموافقات ج٣ ص٨ـ٧.

وحده، أو به وبالسنة أيضاً.

ففي القرآن الكريم كانت القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، وهذه القواعد هي التي نزل بها القرآن الكريم في مكة، ولإنها كذلك لم يتطرق إليها النسخ البتة،بل كملت فيما بعد بأحكام تضمنها مانزل من القرآن في المدينة.[1]

وفيما يتعلق بالسنة فإن الشاطبي يقرر أن السنة بتفصيلاتها وبيانهاوشرحها لما في القرآن الكريم لا تزيد على تقرير ما أتى القرآن بالتعريف به من مصالح الدارين ـ وهي المصالح المحصورة في الأقسام الثلاثة:الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات ـ فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب، وبياناً لما فيه منها. فلا تجدفي السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام.[2]

وعند حديث الشاطبي عن الأحكام الشرعية المتعلقة بالأوامر والنواهي رتبها على وفق ترتيب الكليات القطعية من حيث أهميتها، فجعل ما يتعلق بالأمور الضرورية منها مقدماً على ما يتعلق بالحاجيات، وما يتعلق بالحاجيات مقدم على ما تعلق بالتحسينيات، بل إن الأمور داخل المرتبة الواحدة ترتب حسب أهميتها ـ كما هو مقرر في مبحث الكليات ـ فالضروريات الخمس ليست في مرتبة واحدة بل هي مرتبة حسب أهميتها، فالدين مقدم على النفس، والنفس على العقل، وهكذا. ونتيجة لهذا فقد جاء ترتيب الأوامر والنواهي داخل رتبة

---

(١) المرجع السابق ج٣ص١٠٢ وراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ج٣ص٤٦ للوقوف على كيفية كمال تلك الأصول.

(٢) انظر: الموافقات ج٤ص٢٧.

الضروريات متمشياً مع الترتيب المراعي للأهمية.

يقول الشاطبي :« يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمورالضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزن واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل»[1].

وفي حديثه عن الأحكام في كتاب الأحكام ربط تعلق الأحكام بالقصد في الفعل والترك، ثم فصل القول في المباح تفصيلاً يتماشى مع المقاصد الشرعية في حفظ المصالح، التي ثبت انحصارها في الضروريات والحاجيات والتحسينيات .وهذا يتضح لنا من خلال سياق كلامه في تقسيم المباح إلى أقسام أربعة، معتبراً الجزئية والكلية في المباحات، فجاء على هذا النحو :

---

(١) المرجع السابق ج٣ص٢٠٩.

الأول : ماكان مباحاً بالجزء مندوباً بالكل، كالتمتع بالطيبات مباح على مستوى الفرد مندوب على مستوى المجموع.

الثاني: ما كان مباحاً بالجزء واجباً بالكل، كالأكل والشرب ، والوطء والبيع والشراء ، مباحة بالجزء واجبة بالكل؛ لأن تركها ترك للضروريات المأمور بها.

الثالث:ماكان مباحاً بالجزء مكروهاً بالكل، كسائر أنواع اللعب المباح هي مباحة بالجزء فإذا تحولت إلى أمر عام لكل الناس، أو فعلت دائماً كانت مكروهة.

الرابع:ما كان مباحاًبالجزء محرماً بالكل كالمباحات التي تقدح في العدالة باعتبار المداومة عليها، فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجاً عن هيئات أهل العدالة، وأجري صاحبها مجرى الفساق ـ وإن لم يكن كذلك ـ وما ذلك إلا لذنب اقترفه شرعاً.[1]

والشاهد من التقسيم المتقدم هو تصريح الشاطبي بأن هذا التقسيم ينتج نتيجة ملزمة هي مراعاة المصالح الشرعية المعتبرة، والتي تقرر الاهتمام بالكليات أولاً، وذلك عند طلب الفعل، أو طلب الترك.[2] ويتأكد هذا ـ أيضاً ـ من خلال إيراده للمباح الذي يحول دون تحصيله عارضٌ ما، فقد أورد في المسألة الثانية عشرة من مسائل المباح أن المباح إذا حال دونه حائل فإما أن يكون المكلف مضطراً إلى فعل ذلك المباح، فلا عبرة

---

(١) انظر الموافقات ج١ص١٣٠فما بعدها.

(٢) انظر المرجع السابق ج١ص١٣٩.

بالعارض. وإمّا أن يكون محتاجاً إليه فلا عبرة بالطارئ أيضاً.

وأما إذا لم يرق إلى مرتبة الضروريات والحاجيات فهو محل اجتهاد.[1]

والحاصل أن الكليات القطعية أو المقاصد الشرعية هي التي تحدد مجال المباحات وأحكامها، كما تهيمن على بقية الأحكام عند الشاطبي. وإذ نقرر ذلك فإننا نرى ضرورة التنبه لمجال المقاصد الشرعية من الأحكام، وهذا قد سبقت الإشارة إليه، وخلاصته أن المقاصد وقد جاءت بمعنى المصالح في الآجل والعاجل تكون بهذا المفهوم الشامل شاملة للأحكام الشرعية جميعها من عبادات وعادات؛ فإن وضع الشريعة إنما هو لمصالح العباد. أما من جهة كونها مؤثرة في استنباط الأحكام الشرعية فمجالها مقتصر على الأحكام العادية دون العبادية؛ إذ الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني دون العبادات. وقد قدمنا أن التعليل هو الأساس لنظرية المقاصد، وخاصة عندما نعلم أن العلة عند الشاطبي هي الحكمة والمصلحة، هذا مع الأخذ بعين الاعتبار ما أورده الشاطبي من الطرق الموصلة لمعرفة المقاصد الشرعية، والعلاقة بين الكليات والجزئيات عنده، لتكتمل أركان النظرية، ،وليتم التعرف على مجالها، وكيفية توظيفها؛ إذ الأخذ بأحد الأركان دون الآخر يخرج نظرية المقاصد عن وظيفتها ومعناها الأساسيين كما يريدهما الشاطبي، بل ويؤدي إلى خلل كبير في الاستنباط،كما سيتضح في المباحث اللاحقة

(١) انظر المرجع السابق ج١ص١٨١ فما بعدها، وانظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للر يسوني ١٦١ فما بعدها .

التي ستتناول الفهم المقاصدي لدى المتأخرين .

جوانب التجديد في مقاصد الشريعة عند الشاطبي:

أشرنا فيما سبق إلى كون كتاب الموافقات جديداً في منهجه، متفرداً في معالجته للمباحث الواردة فيه، وهو ما أكده الشاطبي بقوله:« فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والإبتكار، وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصيلة والفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار،ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار..»(١)

والمقاصد الشرعية أحد أجزاء الكتاب، إن لم تكن هي جوهره وموضوعه، وهي التي جعلت كتاب الموافقات متفرداً في نظر الكثير من الأصوليين(٢) فهل كانت مباحث المقاصد مبتكرة من الشاطبي؟

تقدم في بداية الحديث عن المقاصد أن الكثير من متقدمي الأصوليين قد تكلموا في المقاصد، بل إن تقسيمها إلى الأقسام الثلاثة كان على يد الغزالي، وإن كان البعض يشير إلى أن إمام الحرمين هو السابق إلى ذلك(٣).

وقد استفاد الشاطبي كثيراً ممن سبقه، بل هو يؤكد أن البحث في

---

(١) الموافقات ج١ ص٢٥.

(٢) انظر مناظرات في أصول الشريعة لعبد المجيد التركي ص٤٧٦ فما بعدها.

(٣) انظر:نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني ص٣٦.

مقاصد الشريعة كان أيام الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ إذ يقول فيهم: « الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها».[١] ويذكر الشاطبي استفادته في مباحث المقاصد من الغزالي وغيره.

وقد تعرض الريسوني لنظرية المقاصد بدراسة تفصيلية بين فيها استمداد النظرية، ومن تكلم فيها، وكثيراً من المباحث المتعلقة بها،[٢] إلا أنه قد أوقع نفسه في تناقض عجيب عندما أكد أن الإمام الشاطبي« كان يستمد أساساً من السلف الصالح، من الصحابة والتابعين، والأئمة المتبوعين،ففطاحل الفقهاء والأصوليين... وهذا لا ينفي أنه قد استفاد من المتأخرين توجيهات وتنبيهات، وأنه من خلالهم قد عبر إلى القرن الخامس وما قبله».[٣]يتناقض هذا مع تأكيده بما يشبه القطع أن الشاطبي لم يستفد من شيخ الإسلام ابن تيمية ولا من تلميذه ابن القيم، وذلك في معرض رده على من قال:«وقد تأثر الإمام الشاطبي بما جاء في مؤلفات من سبقه وهو العز بن عبد السلام،وابن تيمية، وابن القيم، والقرافي. ولهذا نجد كتابه مزيجاً وتحليلاً لهذه الآراء.[٤]فهو يرد على النص المتقدم بقوله:«المؤسف غاية الأسف أن هذا النص ليس فيه جملة

---

(١) الموافقات ج١ص٢١.

(٢) في كتابه « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»وقد أشير إليه أكثر من مرة.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ٣١٠.

(٤) القول للدكتور سعد الشناوي ـ انظر نظرية المقاصد ص٣٠٤.

واحدة مسلّمة»[1].

وتناقض هذه الجملة مع ماورد في النص الأول من استفادة الشاطبي من المتقدمين والمتأخرين بمن فيهم ابن تيمية وابن القيم أمر واضح، بيد أن الأشد تناقضاً هو تصريحه بأن الاستفادة من عز الدين ابن عبد السلام والقرافي غير مسلّم، مع تأكيده قبل صفحات قليلة من هذه الجملة،وفي سياق المبحث ذاته بأن « للشاطبي استفادة ظاهرة أيضاً من عز الدين بن عبد السلام وتلميذه القرافي، وخاصة في مسائل المصالح والمفاسد».[2]

ونفي الاستفادة من الغير ليس هو طريق إثبات الأصالة والابتكار، كما أن الاستفادة لا تنافي الريادة والتجديد، فالشاطبي وإن سبق بمن تكلم في المقاصد، إلا أنه كان السابق في توطيد أركانها، وتشييد بنيانها، أو كما يقول الشيخ عبد الله دراز: « إنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف»[3].فهو في المقاصد كالشافعي في أصول الفقه؛ إذ لم يكن مسبوقاً في التأليف المستقل في علم الأصول على الصحيح، وإن كان مسبوقاًبمن ألف في بعض مباحثه، أو قعد لبعض قواعده.

---

(١) المرجع السابق ص٢٠٤.

(٢) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٢٩٧.

(٣) الموافقات ج١ص٦.

أما الجوانب التجديدية في المقاصد عند الشاطبي:

فتتجلى في مباحث، أهمها:

أولاً: ما أشير إليه من أن الشاطبي أفرد المقاصد الشرعية بجزء كبير من أجزاء كتابه الموافقات وسماه كتاب المقاصد، بل وكان لها تأثير كبير في بقية آرائه في مباحث الكتاب الأخرى، وأصبحت المقاصد الشرعية من عهد الشاطبي ذات شأن في الدراسات الأصولية والتشريعية على وجه العموم، بل إن البعض من المتأخرين قد نادى بجعلها علماً مستقلاً، وما ذلك إلا لأهمية شأنها، واكتمال بنيانها، على يد الشاطبي رحمه اللّه، وقد كانت قبله منثورة في مباحث أخرى، « حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى»[1].

فإذا ذكرت المقاصد الشرعية ارتبط ذكرها باسم الشاطبي، وإذا ذكر اسم الشاطبي تبادر إلى الذهن مقاصد الشريعة، وكل من كتب في المقاصد الشرعية بعد الشاطبي كان عالة عليه، محتاجاً لدراسة كتابه، والاستفادة من آرائه.

ثانياً: بحثه في مقاصد المكلف. إذ قسم المقاصد إلى قسمين كما تقدم:

أحدهما: ما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر: ما يرجع إلى قصد

---

(١) المرجع السابق ج١ ص٦.

المكلف، وقصد المكلف وإن كان يدخل في مباحث النية عند من سبق الشاطبي، إلا أن الجديد لدى الشاطبي هو الربط بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، من حيث إن مقاصد الشرع لا تتحقق إلا بتصحيح قصد المكلف، فأورد المباحث والمسائل المتعلقة بمقاصد المكلفين، وعالجها بطريقة تؤكد أن مقصد المكلف لا يتحقق دون النظر إلى مقصد الشارع أو بنائه عليه.

ثالثاً: طرق التعرف على المقاصد

وهو مبحث ختم به كتاب المقاصد ـ كما تقدم ـ موضحاً فيه الطرق التي يتعرف بها على مقصد الشرع وقد« كان مبدعاً غاية الإبداع، ومجدداً بأوسع معاني التجديد».[1] وبهذا المبحث فتح الباب للعلماء للتعرف على المقاصد، والبحث فيها وفق الضوابط الشرعية.

رابعاً : تقعيد القواعد الأصولية من خلال مباحث المقاصد.

ومن هذه القواعد ما يلي:

١ـ وضع الشريعة إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً.

٢ـ قاعدة الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

٣ـ المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجيات والتحسينيات.

٤ـ القواعد الكلية لم يتطرق إليها النسخ...[2]

---

(١) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٣١٨.

(٢) يراجع في جوانب التجديد عند الإمام الشاطبي كتاب نظرية المقاصد لأحمد الريسوني ص٣١٦ فما بعدها.

المبحث الرابع

منهج الشاطبي في الاجتهاد

في دراستنا عن الشاطبي لاحظنا الترابط بين مباحث الدراسة، فنحن إذ بدأنا باعتماد الشاطبي على الاستقراء لاستخلاص كليات الشريعة، إنما لكون الشاطبي جعل ثبوت قطعية الكليات أساساً للدراسات الأصولية لديه، وقطعيتها مبينة على ثبوتها عن طريق الاستقراء المفيد للقطع.

وحيث كانت الكليات قطعية، فقد لزم القطع بكون الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد؛ إذ أن هذه الكلية ثابتة عن طريق الاستقراء، وهي في الوقت ذاته الدليل القاطع ـ عند الشاطبي ـ على تعليل الأحكام.

وحيث استند التعليل إلى قاعدة وضع الشريعة للمصالح كان لابد أن تكون العلة هي الحكمة والمصلحة عند الشاطبي، وإن كان يربط الحكم بمظنة الحكمة عند عدم انضباطها. والقول بالتعليل أساس نظرية المقاصد كما تقدم؛إذ البحث عن المصلحة بحث عن مقصد الشارع.

ولاحظنا ـ أيضاً ـ أن بناء الأحكام على مقاصد الشرع أمر واضح من خلال الأمثلة التي أوردناها في مسألة الأمر والنهي والإباحة وغيرها.

غير أن بناء الأحكام على مقاصد الشريعة ـ لدى الشاطبي ـ يتضح بصورة جلية من خلال هذا المبحث ـ مبحث الاجتهاد ـ ؛ إذ أنه في مجمله مبني على القول بالمقاصد.

فالشاطبي يقرر أن رتبة الاجتهاد لاتحصل إلا لمن اتصف بصفتين:

الأولى :فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثانية: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

فأنت ترى أن المقاصد هي مدار الشرطين؛ إذ أن الأول يقتضي معرفة المقاصد وفهمها، والثاني يجعل الاستنباط منبثقاً من فهم المقاصد.

ثم يشرع الشاطبي في إيراد الأدلة الدالة على أهمية المقاصد واعتبارها في الشرع، وأن معرفتها سبب في بلوغ رتبة الاجتهاد، كما أن التمكن من الاستنباط المبني على فهم المقاصد شرط خادم للأول[(١)].

تجدر الإشارة إلى أن الشاطبي لم يحصر شروط الاجتهاد فيما تقدم، فقد عاد ـ بعد استطراد طويل في غير شروط المجتهد ـ إلى الحديث عن شروط أخرى، فاشترط العلم بالعربية في حالة تعلق الاجتهاد بالنصوص، أما في حالة تعلقه بالمعنى من المصالح والمفاسد فالشرط هو ما تقدم أولاً من اشتراط العلم بمقاصد الشريعة، والاستنباط بناء على فهمها[(٢)].

ومرة ثانية نجد الشاطبي يتجاوز حصر الشروط في الثلاثة المتقدمة؛ ليذكر لنا ميداناً من ميادين الاجتهاد لا يشترط فيه ما تقدم البتة، وهذا الميدان هو تحقيق المناط (وهو تحقيق وجود علة الأصل في الفرع).

يقول الشاطبي :« قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر ذلك

---

(١) انظر الموافقات ج٤ص١٠٥ فما بعدها.

(٢) المرجع السابق ٤ص١٦٢.

إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لايفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف في ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به».[1]

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الشيخ عبدالله دراز من أن من يعتريه المرض بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم،فإذا وجد مريض، وأردنا معرفة حكم الشرع في حقه من جهة الترخيص، كان لابد من معرفة ما إذا كان الضرر سيحصل من استعمال الماء أم لا، وهذا هو الشرط المطلوب هنا، الذي أشار إليه الشاطبي بقوله:«العلم بالموضوع على ماهو عليه». أما اشتراط العلم بالعربية أو اشتراط العلم بالمقاصد فلايفتقر إليهما هنا . وإنما المعول على التجربة، أو تقرير طبيب عارف[2].

وبالرغم من إخراج المجالين ـ مجال استنباط النصوص، ومجال تحقيق المناط ـ عن المجالات التي يشترط للاجتهاد فيها معرفة المقاصد الشرعية، إلا أن الشاطبي يعود لاستخدام كلمة المقاصد في نهاية كلامه عن المجالين المشار إليهما، وإن كان المقصود بها هنا غير المقاصد الشرعية المشترطة في الاجتهاد المتعلق بالمعاني . فهو يقول:« فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد (الاجتهاد في تحقيق المناط)[3] المعرفة بمقاصد المجتهد فيه، كما أنه في الأولين كذلك (أي في الاجتهاد المتعلق

---

(١) المرجع السابق ج٤ ص١٦٥.

(٢) انظر شرح الشيخ عبدالله دراز، الموافقات ج٤ص١٦٥.

(٣) ما داخل القوسين توضيح من الباحث.

بالنص والاجتهاد المتعلق بالمعاني) فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره، وهو ظاهر».[1]

ومقاصد المناط في الألفاظ الشرعية هي ما يفهم باللغة العربية المفيدة لمقتضيات الألفاظ.[2] كما أن مقاصد المجتهد فيه في تحقيق المناط تعني العلم بما لا يعرف الموضوع إلا به، كما تقدم .

فاستخدام كلمة المقاصد في النص المنقول آنفاً عن الشاطبي لا يعني مقاصد الشريعة؛ إلا فيما يتعلق بالاجتهاد في المعاني، أما الاجتهاد في الاستنباط من النصوص أو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، فقد نفى اشتراط معرفة المقاصد الشرعية لعملية الاجتهاد فيهما.

ويظل إيراد الشاطبي لكلمة المقاصد دون القصد لحقيقة معناها من باب الهيمنة اللفظية لكلمة المقاصد على أسلوب الشاطبي ـ رحمه الله ـ

والاجتهاد عند الشاطبي نوعان: اجتهاد دائم، واجتهاد مؤقت، فأما الدائم فهو الذي لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. وأما المؤقت فهو ما يمكن انقطاعه في الحياة الدنيا.

ومثل للأول بتحقيق المناط. فمتى كان الحكم الشرعي ثابتاً بمدركه، يبقى النظر في تعيين محله، وهذا يعد من باب تطبيق الكلي على

---

(١) الموافقات ج٤ص١٦٧.

(٢) المرجع السابق ج٤ص١٦٣.

جزئياته[1].

أما الثاني فثلاثة أنواع:(تنقيح المناط) وهو إثبات الوصف المعتبر في الحكم بطريق السبر والتقسيم. (وتخريج المناط)وذلك عند ورود نص بحكم دون التنصيص على علته.

(ونوع خاص من تحقيق المناط)إذ تحقيق المناط نوعان: نوع يتعلق بالأنواع كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع يتعلق بتحقيق المناط فيما تحقق مناط حكمه. فالأول عام لا ينقطع، والثاني خاص من العام فيمكن انقطاعه. ومثال الأخير ما ينشأ كنتيجة للتقوى، فإن المجتهد ينظر لحال المكلف والدلائل التكليفية الواقعة عليه، فيلقي عليه منها ما يسد مداخل الشيطان والهوى والحظوظ العاجلة[2].

وسبب التفريق بين الاجتهاد الدائم والاجتهاد المؤقت أن الدائم «كلي في كل زمان، عامٌ في جميع الوقائع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لارتفع معظم التكليف الشرعي أو جميعه، وذلك غير صحيح بخلاف غيره، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات».[3]

وقد نوقش ما تقدم من التقسيم بأن التفريق تفريق بين متماثلين، فتحقيق المناط في الفرع لابد أن يسبقه ثبوت علة الأصل بالنص، أو

(١) الموافقات ج٤ص٩٠.

(٢) المرجع السابق ج٤ ص ٩٨.

(٣) المرجع السابق ج٤ ص١٠٥.

بتخريج المناط بطريقة من طرق إثبات العلة . وتخريج المناط الغاية منه تحقيق وجوده في الفرع. أما إذاكان الاجتهاد هو في مجرد التخريج فقط فقد لا تكون عملية الاجتهاد متحققة بالمعنى الأوسع الذي هو بذل الجهد واستفراغ الوسع.وكذلك تنقيح المناط غايته إثبات علة الأصل للبناء عليها في عملية الاجتهاد. ثم إن الشاطبي يجيز تخلف الاجتهاد الدائم في بعض جزئياته، فكيف يكون دائماً إذا؟وإذا كان الاجتهاد المنقطع يتخلف في بعض جزئياته دون بعض فلم لا يكون دائماًهو أيضاً؟

والمهم هنا هو أنني لم أقف على وجه الربط بين تقسيم الاجتهاد إلى مؤقت ودائم وبين القول بمقاصد الشريعة ، فالتقسيمات هذه يتفق معه فيها غيره من الأصوليين باعتبار الاجتهاد في العلة، لا باعتبار تقسيم الاجتهاد.[١]

وأما الشروط التي ذكرها فرغم كونها لا تستوعب شروط الاجتهاد عند غيره من الأصوليين إلا أنها لم ترد في سياق واحد من كتاب واحد، بل وردت متفرقة في باب الاجتهاد وغيره من الأبواب في كتاب الموافقات.

فهو في كتاب الاجتهاد مثلاً أفرد المسألة الثانية لذكر شروط المجتهد وذكر منها شرطين فقط. **الأول**:العلم بالمقاصد وفهمها **الثاني**: التمكن من الاستنباط المبني على فهمها، ثم ينتقل إلى مباحث أخرى ليعود في المسألة الخامسة، وبعد ما يقارب ستين صفحة ليشترط العلم باللغة العربية، وفي المسألة التي تليها يسقط ما تقدم من شروط؛ إذ

---

(١) انظر الإحكام للآمدي ج٣ص٢٥١ فما بعدها والمستصفى للغزالي ج٢ص٢٧٨.

صرح بوجود ميدان للاجتهاد لا حاجة فيه لعلم المقاصد أو معرفة لسان العرب.

وفي كتاب الأدلة السابق لكتاب الاجتهاد يشير إلى شرط أساسي من شروط الاجتهاد عنده، وإن كان لم يذكره في باب الاجتهاد كشرط من شروطه، وهو تأكيده على اعتبار الكليات والجزئيات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ أنه لما كان المطلوب هو المحافظة على قصد الشارع فإن الكلي ترجع حقيقته إلى ذلك، وكذلك الجزئي، فلابد من اعتبارهما معاً» وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق».(١)

وهذا التباعد بين الشروط، وعدم ضم بعضها إلى بعض،أدى إلى تمسك بعض المتأخرين بأقوال مجزأة، تفيد بتجزئتها معاني لا تفيدها مع الاجتماع، وبنى عليها أقوالاً أقل ما ينسب إليها عدم الدقة، وقد ترتقي لتشكل خطورة كبيرة في ميدان التشريع. وسنتتبع بعضاً من هذه الأقوال كأمثلة فقط، حيث ستوضح في المبحث الخامس.

فالباحث أحمد الريسوني ـ مع دراسته الشاملة والمركزة لكتاب الموافقات ـ يصر على انحصار شروط المجتهد عند الشاطبي في شرطين فقط هما العلم بالمقاصد والاستنباط بناء عليها. انتصاراً منه لنظرية المقاصد، وتأكيداً منه على أنها الشرط الأساسي، بل والجامع لكل الشروط، معرّضاً بمن اشترط شروطاً زائدة على ذلك . فهو يقول:

« ولقد ظل الأصوليون ـ لعدة قرون ـ يسطرون لائحة طويلة بشروط المجتهد، وما ينبغي أن يحصله من الدرجات العلمية، وبعضهم

---

(١) انظر الموافقات ج٣ص٨ فما بعدها.

يزيد فيها، وبعضهم ينقص منها. ثم جاء الشاطبي فأعرض عن تلك اللوائح، طويلها وقصيرها، وحصر درجة الاجتهاد في أمر جامع: هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وإلى حد التمكن من الاستنباط في ضوئها»[1].

ومع التسليم بأهمية معرفة المقاصد وفهمها، وتوظيفها في عملية الاجتهاد الشرعي إلا أن حصر شروط الاجتهاد فيها أمر لم يقل به الشاطبي نفسه، إذا جمعنا أقواله بعضها إلى بعض، وكان هذا هو الأحرى بالباحث خاصة وقد كان بحثه في المقاصد التي تتوقف معرفتها على استقراء الأدلة وضم بعضها إلى البعض الاخر. فأين اشتراط الشاطبي لعلم العربية، وأين اشتراطه لاعتبار الكليات مع الجزئيات، وعدم إهمال أحدهما من أجل الآخر ليتحقق التوازن في الاجتهاد الشرعي؟

وفي موضع آخر يسخر ممن اشترط من الفقهاء العلم بالعربية، إذ يقول: «من غريب ما وقفت عليه أن الإمام ابن عرفه - هو معاصرٌ للشاطبي كما مرّ - يشنّع على بعض الفقهاء إقدامهم على الفتوى، وهم لا يحسنون إعراب (بسم الله الرحمن الرحيم) ولست أدري هل كان أبو حنيفة ومالك يعرفان هذا الإعراب، ولا أسأل عمن قبلهما من المفتين والمجتهدين!!»[2]

وسواء أقلت علامات التعجب أم كثرت فالعلم بالعربية من أهم الوسائل الموصلة لفهم القرآن الكريم، بل التعرف على مقاصد الشرع.

---

(١) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٣٢٦.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٣٢٦، وعلامات التعجب من الباحث نفسه.

وقد أشرنا في كثير من النصوص المتقدمة إلى أهمية معرفة اللسان العربي - عند الشاطبي - وعدم تجاوز أفهام العرب عند تفسير النصوص.

أما إشارة الفقيه المذكور لإعراب (البسملة) فليست مقصودة في ذاتها، بل هي إشارة إلى إنكاره جهل المفتي بالعربية نحوها وصرفها وأساليبها، والذي سيترتب عليه حتما الجهل بالاستنباط.

وإذا كان اعتراضنا فيما تقدم هو على حصر الشروط في معرفة المقاصد الشرعية فقط، فما ذلك إلا لأن كلمة المقاصد الشرعية من الكلمات ذات المدلول الواسع، التي يستطيع كل من شاء إنزالها على معنى يريده، وقد حاول الشاطبي - رحمه الله - حصر مدلول الكلمة وتوضيحها وإبرازهافي معظم كتاب الموافقات، وتعددت المباحث والمسائل المتناولة لها، معبداً الطرق إلى فهمها قدر استطاعته فحالفه التوفيق في كثير منها، وظل الكثير الآخر متعذراً إفهامه. وفي الجملة فقد قدم المقاصد بفروعها وشروطها وطرق معرفتها وكيفية الاستفادة منها، وهي بهذا كله لا تخرج عن أفهام أئمة الفقه وعلماء الأصول. ولهذا نجد أن إعمال المقاصد حسب رؤية الشاطبي وفهمه إعمال لأدلة الشرع وبناء عليها في عملية الاستنباط؛ إذ المقاصد عنده ليست كلمة تقال بل منهج له أدلته، وشروطه، وحدوده، ووسائله.

فالشاطبي - كما تقدم - يؤكد على الاستقراء وهو يعني ضم الأدلة بعضها إلى بعض ، ثم يؤكد ثانياً على اعتبار الكليات القطعية مع عدم إغفال الجزئي المخالف للكلي، مشيراً إلى أن الجزئي المخالف قد يكون داخلاً تحت الكلي دون تنبهٍ منا لذلك، أو يكون تخلّفه لحكمٍ خارجةٍ عن

مقتضى الكلي، فلا يكون داخلاً تحته أصلاً. وفي هذا تأكيد هام على اعتبار النصوص بجزئياتها، حتى وإن ظنت مخالفتها للقواعد الكلية.

فهل هذا المفهوم الشاطبي هو ما فهمه المتأخرون؟

لا شك في أن هناك من استوعب هذه الدراسات الشاطبية وأبرز جوانبها الكثيرة كالريسوني، بيد أنه أغفل جوانب من كتاب الاجتهاد عند الشاطبي انتصاراً لفكرة المقاصد، وإبعاداً لها عما قد يشوش عليها. فهو لم يتطرق لتقسيم الاجتهاد عند الشاطبي إلى دائم ومؤقت، وأرى أن سبب ذلك هو عدم خضوع فكرة التقسيم لنظرية المقاصد، بل هو تقسيم للاجتهاد، يتفق مع غيره من الأصوليين فيه، وإن اختلفت أبوابه في كتبهم. ويدور حول النص والعلة بعيداً عن الفكرة العامة للمقاصد الشرعية.

ورغم ذكر الريسوني للجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة،(١) إلا أنه قد أوردها كضرب من ضروب الاجتهاد المقاصدي، لا كشرط من شروط الاجتهاد عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، كما صرح بذلك الشاطبي.(٢)

أما الاراء الموغلة في الشطط فهي تلك التي قرأت المقاصد بمنهجها هي، وكانت الخلفية الفكرية لأصحابها تقوم بعملية الانتقاء من كلام الشاطبي لتعيد تفسيره كما تراه، وسأضرب مثلا على ذلك ،تاركاً التفصيل للمباحث اللاحقة. يقول محمد الجابري: « لقد وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم (الاجتهاد المؤسس على القياس

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٣٤٢.

(٢) الموافقات ج٣ص٨.

والنص)قد استنفذ كل إمكا نياته، وأن انفتاح باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب ـ حسب عباراته ـ تأصيل الأصول، وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها»[١] ولا أدري من أي مسألة من مسائل كتاب المقاصد أخذت هذه العبارة التي تجعل من الكليات بديلاً عن تفهم معاني النصوص، لقد بحثت فلم أجد .بل ما وجدته يكذب هذه الدعوى. ولا حاجة إلى إعادة مبحث العلاقة بين الكليات والجزئيات ،أو اشتراط معرفة اللغة العربية وأساليبها .وبناء على هذا الادعاء الغريب سيكون تحليله في المستوى نفسه من الغرابة ،يقول الجابرى :«وهكذا فإذا نحن قمنا بعملية استقراء كاملة للجزئيات التي وردت فيها أحكام شرعية وصغنا نتائج هذا الاستقراء في كليات عامة فإننا سنتوفر حينئذ على قواعد كلية يمكن تطبيقها على أية جزئيات تواجهنا»[٢].

وإذا كان في النص المتقدم بعض المنطق، فإن ما يريد الوصول إليه هو الدافع في إيراده للنص؛ إذ أن الكليات العامة التي ستوصل إليها الجزئيات المستقرأة ليست تلك الكليات التي تراعي الجزئيات ـ حتى المخالفة لها ـ عند الشاطبي، بل تحكيم المصلحة في كل الميادين الاجتهادية، وإغفال النصوص أو تأويلها «وبالمثل فإذا انطلقنا من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه ... وإذا تعارض

---

(١) وجهة نظر ص٥٦.

(٢) المرجع السابق ص٥٧ .

نص شرعي مع المصلحة العامة عمل بالمصلحة العامة »[1] دون أن يقدم لنا من الذي سيحدد المصلحة ويبين قطعيتها أو رجحانها، وأنها عامة لا خاصة، حقيقية لا مظنونة. كل ذلك لا يهم، إذ المهم هو تخيل المصلحة على مستوى التنظير، ثم تقعيد القواعد وتأصيل الأصول !!.

أما إذا ألححنا في طلب توضيح المصلحة المتوخاة، والتي يجب أن تسود على ما عداها، فإن الجواب هو «أنه لما لاجدال فيه أن المصلحة العامة تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية، وبالتالي فإن الاجتهاد الذي يعتمدها، وينطلق منها سيفقد معناه وجدواه إذا لم يكن اجتهاداً متحركاً متجدداً»[2].

المصلحة إذن تخضع لتلون الظروف، وتطور التاريخ، وحركة الحضارة، وعليه فلا بد للاجتهاد المؤسس عليها أن يتلون ويتطور ويتحرك. والنتيجة أن التشريع يحتاج لهذا التلون والتطور والتحريك !! إنها الدعوة لا ستبدال التشريع الإسلامي بتشريع آخر يستجيب لكل ظرف، ويتلون بكل لون، ويقبل كل ممارسة، مع إلباسه ثوب الشريعة الإسلامية من خلال الكلمات ذات المدلول الفضفاض:كالمقاصد، أو المصلحة، أو الاجتهاد؛ لإضفاء المشروعية،.وتمرير هذا الزيف الفكري.

---

(١) وجهة نظر ص٥٧.

(٢) المرجع السابق ص٥٧ .

المبحث الخامس

أثر رأي الشاطبي في الدراسات الأصولية المعاصرة

أشرنا فيما سبق إلى أن آراء الشاطبي الأصولية في المقاصد الشرعية، وكيفية الوصول إليها، واشتراطها في عملية الاجتهاد، أثرت فيمن أتى بعده تأثيراً كبيراً مع تسليمنا - المتقدم - بأن تلك الآراء لم تنطلق من فراغ ، بل هي تجد أصولها وتستمد منابعها من دراسات أصولية سبقت الشاطبي، فأفاد منها وبنى عليها، وطور فيها، وجدد في تناولها، بل وجعلها شرطاً لبلوغ درجة الاجتهاد، وهو الثمرة الحقيقية لدراسة المقاصد ؛ إذ تم الربط بين المقاصد كنظرية، وبين المقاصد كوسيلة لاستنباط الحكم الشرعي، فغدت دراستها مطلباً أصولياً هاماً لأهمية ثمرته العلمية فأعطى للمقاصد مكانة لا يمكن إغفالها، ومنزلة لا يمكن تجاوزها. وباستعراض بعض الدراسات الأصولية المتأخرة عن عصر الشاطبي وجدت التأثر بتلك الدراسات الشاطبية على أنواع:

النوع الأول: الاهتمام بإبراز رأي الشاطبي في دراسات مستقلة تتمحور حول المقاصد، وتضم مباحثها جنباً إلى جنب - حسب موضوع البحث - مبنّية جوانب التجديد في هذه النظرية .

وإنما كانت المقاصد هي جوهر الدراسة لأنها جوهر كتاب الموافقات. وأهم هذه الدراسات - حسب اطلاعنا - كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، وقد أورد مؤلف الكتاب آراءاً خاصة تدل على تأثره الكبير بفكرة المقاصد، حتى دعا إلى التوسع في

لائحة مقاصد الشريعة، بمزيد من الاستقراء لأحكام الشريعة، والاستنباط لعللها، والهدف من ذلك هو إيجاد المقاصد التي تكون محل اتفاق يحتكم إليه في الفقه والاجتهاد[1].

كما دعا إلى إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمس المعروفة، وهذا في الحقيقة مطلب كل من يدعو إلى اعتماد المقاصد وتجديدها من المعاصرين، بيدأن الريسوني ـ حسب كلامه ـ لا يرى أن يفتح الباب إلا بموازين العلم وأدلته [2].

وقد مر بنا حصره لشروط الاجتهاد عند الشاطبي في العلم بمقاصد الشريعة، والاستنباط بناء على الفهم فيها، وكيف أن الشاطبي لم يحصر الشروط في ذلك فقط، وإنما كان ذلك من الباحث دليل اهتمامه وتأثره بنظرية المقاصد . ومع ذلك فالباحث الريسوني يدعو إلى وضع ضوابط للاجتهاد المقاصدي«حتى لا يبقى هذا المنحى الاجتهادي منفذ تمييع للاجتهاد ، وللفكر الإسلامي عموماً»[3].

النوع الثاني :الاهتمام بالمقاصد ،بمحاولة إفرادها كعلم مستقل عن أصول الفقه.وهذا ما دعا إليه الظاهر بن عاشور.

والسبب أن مقاصد الشريعة ـ كما يقول ـ كليات قطعية لا يختلف فيها، وهي على العكس من مسائل أصول الفقه التي هي محل خلاف

---

(١) انظر نظرية المقاصد ص٣٥٨.

(٢) انظر نظرية المقاصد ص٣٥٨.

(٣) المرجع السابق ص٣٨٦.

بين النظار. ومقاصد الشريعة عند الشاطبي كانت مختلطة بغيرهامن كليات أصول الفقه الأخرى. وإذا أردنا أن نصل إلى الأصول القطعية التي لا خلاف فيها، ونبني عليها فقهاً متفقاً عليه ،فلا بد من أن نعيد صوغ المقاصد ونسميها بعلم مقاصد الشريعة .

يقول الطاهر بن عاشور:« وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض ؛ بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول؛ وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الفروع لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع؛ إذ كان علم الأصول لم يدون إلاّ بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين»[1].

وأيضاً فإن المسائل المتعلقة بأصول الفقه ليست ـ في الغالب ـ إلا وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص حسب قواعد لفظية تمكن العارف بها من الاستنباط، وليست بالضرورة خادمة لحكمة الشريعة أو مقصدها[2].

والنتيجة هي ضرورة أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ص٥ـ٦.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ص٤.

والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة ،ونترك علم أصول الفقه على حاله لبيان طرق تركيب الأدلة الفقهية»[1].

وهذا الحماس البالغ للمقاصد مبني أساساً على التأثر البالغ لابن عاشور بالشاطبي، فهو يقول :« والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين ، هو الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي ...فأنا أقتفي آثاره»[2].

وبلغ التأثر حداً جعل ابن عاشور يصرح بأن مقاصد الشريعة هي أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ونادى ـ كما تقدم ـ بإفرادها بعلم مستقل .

وسواء أفردت المقاصد بعلم مستقل، أم ظلت كما أوردها الشاطبي ركناً أساسياً في البناء الاجتهادي، فإن المهم هو ألا يغفل أمرها، وألا يتجاوز بها مكانها أيضاً، وذلك يتحقق بالخطوات العلمية المؤصلة التي وضحها الشاطبي ـ رحمه الله ـ وبينها غاية البيان، فالتعرف عليها له طرقه الشرعية، ودورها في الاجتهاد واضح أيضاً ،وهو دور يعطيها أهميتها دون إغفال للنص، أو تجاوز للجزئيات، حسبما تقرر في المباحث السابقة.

النوع الثالث: إبراز المقاصد في صورة جديدة.

وأعني بذلك محاولة البعض إخراج كلمة المقاصد عن معانيها التي

---

(١) المرجع السابق ص٦ـ٧.

(٢) المرجع السابق ص ٨..

عرفت لدى الشاطبي وتجريدها من الضوابط المحددة لها، والطرق الموصلة إليها، وفك العلاقة بينها وبين النصوص عند النظر والاجتهاد، لتصبح كلمة المقاصد كلمة واسعة المدلول، يسهل إدخال كل الاجتهادات تحتها، سواء أكانت عبر طريق شرعي، أم طريق غيرذلك .

ويشترك في هذا النوع كثير من الدارسين والباحثين المعاصرين، على اختلاف ميولهم واتجاهاتهم وأهدافهم.

ومن الأمثلة على ذلك ما ذهب إليه د. حسن الترابي في تجديد أصول الفقه، حيث نادى بالقياس الواسع، وحقيقته استنباط المقاصد والحكم بناء عليها. أما الطريقة إليه فهي اعتبار طائفة من النصوص ليستنبط منها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه،ثم يتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة[1]، أو هي أخذ «جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع التي تنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين»[2].

والعبارات المتقدمة وإن بدت مقبولة في الظاهر إلا أنها تصبح غير ذلك عند التدقيق:

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي ص٢٥.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦.

فالاستقراء لطائفة من النصوص هنا قد لايكون مفيداً للقطع بأن مقصد الشرع هو ما سيستنبطه الترابي، فالشاطبي وإن كان يأخذ بالاستقراء الناقص إلا أنه يشترط أن يحصل به العلم، فإذا حصل العلم حصل المطلوب.

أما الترابي فيكتفي باستقراء طائفة من النصوص قد توهم مصلحة أو مقصداً ، فيسارع لبناء الحكم عليها في الحوادث والوقائع الجديدة، دون اشتراط منه لإفادتها للعلم القاطع بثبوت المصلحة أو المقصد الشرعي.

ومن ناحية أخرى فلم يشر هنا إلى علاقة هذه المقاصد المستنبطة بالنصوص الأخرى التي قد تخالفها في حكم الحوادث أو الوقائع الجديدة،وكيف ستتم معالجة النصوص، مما يؤكد استبعاده لأي نص يخالف ما ظنه مقصداً شرعياً حتى وإن كان النص قطعي الدلالة.

وفي النص الاخر يشير إلى كيفية استنباط المصالح بملاحظة «جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع ... ونستنبط من ذلك مصالح عامة».

المنهج إذن انتقائي مصلحي، لايعول على النصوص وتفصيلاتها، ولا على أسبابها ودلالاتها، وإنما على انتقاء جملة من أحكام الدين المرتبطة بواقع ما، ثم يترك للعقل تقدير مصلحة في هذا الربط (الانتقائي)، ولا يهم أن تكون المصلحة حقيقية دلت عليها الأدلة الصحيحة، أم متخيلة مظنونة لا دليل عليها إلا مجرد اجتهاد الترابي في

كونها مصلحة، ثم إقرار هذه المصلحة كقاعدة أصولية قطعية يتم الاستنباط والاجتهاد بناء عليها.

ومعظم تجديد الترابي في أصول الفقه يدور حول توسيع المفاهيم للأدلة الأصولية المعروفة كالقياس، والمصالح المرسلة، والمقاصد، والاستصحاب ، ليتمكن من خلال هذا التوسع من قبول كل أشكال الحياة المعاصرة التي يفرضها الواقع، وإدخالها تحت مظلة التشريع «وهذا أمر خطير، إذ يجعل هذه المسميات غير محدودة المفهوم، تتسع لكل تصور، ولكل ما يخطر بالبال أنه مصلحة ، مع أن المصلحة هي التي اعتبر الشارع أنها مصلحة، وإلا لصار الدين دين مصالح مبنية على اعتبار العقول البشرية، لا على النصوص السماوية وصارت أحكامه أشبه بالقوانين الوضعية التي لا يلحظ فيها إلا جانب المصلحة المتبادرة، ولو كانت مفسدة في الحقيقية والنتيجة»[١].

ومثله من يرى أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق بعض المقاصد العامة ولم تهتم بالوسائل الموصلة إليها؛ إذ الوسائل متغيرة غير قابلة للحصر، ونتيجة ذلك أن المقاصد يمكن استنباطها من عموم النصوص المؤكدة على الإنسانية، والعدل الاجتماعي، والحرية، والمساواة... والأداة المثلى لتحقيق تلك المقاصد هي المصلحة التي يحددها الإنسان نفسه، وفي كل ماتقدم استلهام لروح الشريعة ومقاصدها [٢]

---

(١) انظر مفهوم التجديد للدكتور محمود الطحان ص٢٧.

(٢) انظر«ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص٥٤ فما بعدها.

وكيف يستلهم روح الشريعة ومقاصدها من لايعرف تلك الروح وذلك المقصد. إن مقاصد الشريعة لا تتحقق إلا باستقراء نصوصها وتحكيمها في واقع الناس، وإذا ثبت بطريق القطع أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في الدراين، فإن إهمال النصوص لصالح مايتخيله الناس من مصلحة إهمال للمصلحة الحقيقية،وتغييب للمقصد الشرعي الحقيقي.

وقد استغل نظرية المقاصد كل من الاتجاه العقلاني، والاتجاه الواقعي، والاتجاه العصراني، كركيز ة أساسية في مناهجهم الاستنباطية، وحسب الرؤية الفكرية لكل اتجاه؛ مستغلين فقط فكرة القول بالمقاصد، دون الالتفات إلى طرق ثبوتها ، ومجال إعمالها ، وعلاقاتها بالجزئيات ،والترتيب فيما بينها حسب الأهمية، باعتبار المراتب، أو باعتبار المرتبة الواحدة، وجعلوا من ذلك المنهجَ والدليلَ لاجتهاداتهم في مجال التشريع كما سيأتي توضيح ذلك في أبوابه اللاحقة.

الباب الثاني
دعوى التجديد في أصول الفقه
عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة

وفيه تمهيد وفصلان:

التمهيد ويشمل :

أولاً: نشأة المدرسة العقلية الحديثة .

ثانياً : أهم رجالها.

ثالثاً: السمات المميزة لها وأصولها الفكرية.

رابعاً: العقل في الإسلام ووظيفته.

الفصل الأول: جوانب التجديد في المنهج الأصولي عند المدرسة العقلية.

الفصل الثاني: أثر المدرسة العقلية الحديثة في الفقه الإسلامي.

التمهيد ويشمل :

أولاً: نشأة المدرسة العقلية الحديثة.

ثانياً: لمحة موجزة عن أبرز رجالها .

ثالثاً : السمات المميزة لها وأصولها الفكرية.

رابعاً: العقل في الإسلام ووظيفته.

أولاً : نشأة المدرسة العقلية الحديثة :

تشير الدراسات المتتبعة للاتجاه العقلاني الحديث إلى أن نشوءه كان رد فعل للحال التي وصل إليها العالم الإسلامي في بدايات الاستعمار الأوربّي؛ إذ أنه بعد انتهاء الحروب الصليبية التي أنهكته آثر السكون والخمول، وغدا ميداناً مستباحاً للاستعمار بأشكاله المتعددة، وكان من نتيجة ذلك الاستعمار انبهار المسلمين بحضارة الغرب المادية، وما حملته من أفكار ووسائل، حتى نادى البعض أنه لا نهوض للأمة الإسلامية إلا بما نهضت به أوربّا من فصل الدين عن الدولة، وحاول جاهداً إثبات التوافق بين حال العالم الإسلامي وبين حال أوربا في عصورها الوسطى التي كانت تتخبط فيها في دياجير الظلام بالسيطرة الكنسية المحاربة للعلم وأهله، وما نشأ عن ذلك من انتصار العلم على الكنيسة وتعاليمها المحرفة مما مهد للثورة العلمية فيما بعد.

وهذه المحاولة في إثبات التوافق بين الحالتين (الحالة الإسلامية في بدايات الاستعمار، والحالة الأوربّية في العصور الوسطى) كونت

مناخاً فكرياً خطيراً تثار فيه الزوابع والأفكار الهدامة، المنادية بضرورة تبني منهج فصل الدين عن الدولة؛ ليتحقق التقدم العلمي، والنهضة المطلوبة.

فنشأ اتجاه إسلامي يرد على تلك الدعوات ويؤكد التلاقي بين العلم والدين، متبنياً منهجاً عقلانياً لإثبات صحة منطقه وعلمية ردوده، هذا الاتجاه هو ما سمي بالمدرسة العقلية الحديثة[1]

ثانياً :أهم رجالها:

يعتبر بعض الباحثين أن تيار المواءمة بين الإسلام والفكر الغربي الحديث، والذي يعتمد تأويل الدين وتفسيره في ضوء المعارف العصرية السائدة، قد بدأ على يد سيد أحمد خان المولود في دلهي (١٢٣٢هـ - ١٣١٥هـ) (١٨١٧-١٨٩٨م)، وكان قد قرأ القرآن الكريم في صغره، وعلوم اللغة العربية ،وبعض العلوم الأخرى .

وكان إعجابه با لإنجليز وحضارتهم طاغياً لدرجة مناداته بتقليد تلك الحضارة الغربية في كل شيء كسبيل وحيد لتقدم المسلمين. وقد بدأ تفسير القرآن الكريم ولم يكمله، وقد فسره تفسيراً خالف فيه كلام العرب، وآراء السلف وإجماعهم؛ لمحاولته تأويل ما ظنه تعارضاً بين كلام الله وبين قوانين الطبيعة[2].

---

(١) انظر «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر» للدكتور حمد بن صادق الجمال ج١ ص٢٣٣و«منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير » لفهد بن عبد الرحمن الرومي ج١ص٦٩ ،و« مفهوم تجديد الدين »لبسطامي سعيد ص١١٩.

(٢) انظر : « مفهوم تجديد الدين »لبسطامي سعيد ص١٢٠و « السنة في مواجهة الأباطيل» لمحمد طاهر حكيم ص٨٥.

ومن رواد الانبهار الحضاري: **رفاعة الطهطاوي:**

ولد رفاعة بدوي رافع الطهطاوي سنة ١٨٠١م وتوفي سنة ١٨٧٣م وتلقى علومه في الأزهر.

وفي سنة ١٨٢٦م رافق بعثة علمية إلى باريس ليكون مرشداً لها وإماماً وأقام في فرنسا حتى عام ١٨٣١م، وعاد منها منبهراً بحضارة الغرب وثقافته انبهاراً أربك أفكاره وتصوارته. وحصرأفكاره في حضارة الغرب وعلوم العصر على نحو كان أرضية وقاعدة لكل من جاء بعده من دعاة التطوير والتجديد(١).

ويرى أصحاب هذا الرأي أن محمد عبده وتلامذته بعده استمرار لهذا النهج.

ففي تفسيره للقرآن الكريم تتجلى النزعة التأويلية الموائمة بين معاني القرآن الكريم والمعارف الغربية السائدة (٢).

وتيار محمد عبده ـ في الحقيقة ـ امتداد لتيار جمال الدين الأفغاني المولود سنة ١٢٥٤هـ ـ ١٨٣٨م، المتوفي سنة ١٣١٤هـ ـ ١٨٩٧م

وهذا الأخير وإن كان يغلب عليه النشاط السياسي، إلا أنه اعتمد منهجاً عقلياً في تفسيره للقرآن الكريم ـ وهي آيات قليلة ـ مؤكداً على أن ما لم يوافق صريح العلم والكليات يكتفى بما جاء فيه من الإشارة

---

(١) انظر :« ترجمة الطهطاوي وتأثره بالحضارة الغربية: الرحالون العرب وحضارة الغرب» للدكتورة: نازك سابا يارد ص٢٧ فما بعدها.

(٢) «مفهوم تجديد الدين » لبسطامي سعيد ص١٤٢.

ويرجع فيه للتأويل.وقد طبق هذا المنهج في تفسيراته لبعض الآيات[1].

وبالإضافة إلى ما تقدم فقد دعا إلى محاربة التقليد والتعصب المذهبي، ودعا إلى النظر والاجتهاد في ضوء معرفة طبيعة العصر، وفهم مقاصد الشريعة، ونادى بالبدء بحركة إسلامية قوية مبنية على أسس علمية تمهيداً لوضع المسلمين على الطريق الحضاري ... مما جعل كثيراً من الباحثين يصرحون بأنه مؤسس المنهج التجديدي العقلاني الحديث[2].

وحيث كان الغالب على نشاطه السياسة لا العلم فقد اعتبر الكثيرون الإمام محمد عبده رائد المدرسة العقلية الحديثة ،الذي أقام صرحها ونشرها بين الناس، ودعا إليها.

محمد عبده:

ولد الشيخ محمد عبده حسن خير الله في حصة شبشير، ثم نشأ في قرية محلة نصر بمحافظة البحيرة بمصر سنة ١٢٦٦هـ-١٨٤٩م، وقد تعلم القراءة وحفظ القرآن الكريم في صغره، انتقل بعدها إلى طنطا ليتعلم التجويد بالجامع الأحمدي، ولم يفهم شيئاً - حسب قوله - لرداءة طرق التعليم ،ثم التحق بالجامع الأزهر ١٢٨٢هـ.

وقد درس المنطق والحساب والهندسة عند من يعرفها، إلى أن التقى بجمال الدين الأفغاني في شهر المحرم ١٢٨٧هـ، فتلقى عليه

(١) انظر: «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير لفهد الرومي ج١ ص ٨٦.

(٢) انظر:« تجديد الفكر الإسلامي » لمحسن عبد الحميد ص٧٨و« اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر» لحمد الجمال ج١ص٢٣٤.

بعض العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية، واتصل به اتصالاً وثيقاً، وحرص على دورسه.

وظهر تأثير الأفغاني عليه سريعا، فبدأ الكتابة والتأليف، وقرأ على بعض الطلاب كتباً في المنطق وعلم الكلام مّما لم يكن يقرأ مثلها فى الأزهر، فكثر سواد المجتمعين عليه.

كما درس مقدمة ابن خلدون في دار العلوم، وقيل إنه إنما درس المقدمة ليتكمن من بث أفكاره الإصلاحية في السياسة والمجتمع. وقد عزل عن التدريس لصلته بجمال الدين الأفغاني الذي تم نفيه.

ثم نفي ـ هو أيضاً ـ لعلاقته بالثورة العرابية،وخلال نفيه التقى في باريس بالأفغاني، وأصدرا جريدة« العروة الوثقى» ثم عاد بعد توقفها إلى الشام.

ثم عاد إلى مصر، وعين قاضياً في المحاكم الأهلية، ثم عضواً في مجلس إدارة الأزهر، ثم مفتياً عاماً للديار المصرية.

ومن أعماله العلمية: رسالة التوحيد ، وتحقيق وشرح البصائر النصيرية للطوسي، وتحقيق وشرح دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني، والإسلام والنصرانية وغيرها. توفي سنة ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م عن سبع وخمسين عاماً [(١)]. وقد كان إعلاؤه لشأن العقل

(١) يراجع في ترجمة الشيخ محمد عبده :« الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين »لمحمد عماره من ص٢٤ فما بعدها و« منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير » لفهد الرومي ج١ص١٢٤ فما بعدها ، و« اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر» لحمد الجمال ج١ص٢٣٥ فما بعدها.

واضحاً في تفسيره وكتاباته ويتجلى ذلك في أمور منها:

أولاً : إعلاؤه لشأن العقل في تفسير القرآن الكريم، ورأيه في وجوب أن يطرح المفسرون المعاصرون الرؤية السابقة للتفسير جانباً، إلا فيما يتعلق بالأدوات اللغوية، وشيء من أسباب النزول، ومعلومات السيرة النبوية .

يقول :« داوم على قراءة القرآن، وتفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي، وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه، واحمل نفسك على ما يحمل عليه، وضم إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية، واقفاً عند الصحيح المعقول ، حاجزاً عينيك عن الضعيف والمبذول».[1]

ثانياً : تصريحه بأن الإسلام يعتمد على الدليل العقلي، ويحتج به لا بالمعجزات « فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري. فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشي بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولايقطع حركة فكرك بصيحة إلهية ».[2]

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج١ص٥٨٩.

(٢) «الإسلام والنصرانية» محمد عبده ص٥٤ـ٥٥ .

ثالثاً: تأكيده على تقديم العقل عند التعارض بينه وبين النقل «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل»[1].

رابعاً : إعلاؤه شأن العقل في مختلف ميادين البحث والنظر والتفكير إلى درجة تكاد تلحقه بالمذهب الاعتزالي[2].

وأخيراً فالعقل هو الميزان القسط ـ عند محمد عبده ـ الذي توزن به الخواطر والمدركات، ويميز بين أنواع التصورات والتصديقات، فمتى رجحت فيه كفة الحقائق طاشت كفّة الأوهام، وسهل التمييز بين الوسوسة والإلهام[3].

ولم نهتم في هذا البحث بالأسماء التي لم تتناول المنهج الأصولي بالدراسة، وإن كانت ضمن الاتجاه العقلاني الحديث في دراسات أخرى.

محمد إقبال:

المفكر الإسلامي، والشاعر الكبير ، تبنّى في شعره قضايا أمّته الإسلامية عامة، وقضايا مسلمي شبه القارة الهندية، ونادى إلى استقلالهم.

وهو من رجال المدرسة العقلية الحديثة الذين لهم آراء واضحة في الدراسات الأصولية. والدكتور محمد إقبال ولد في عام ١٨٧٧م وتوفي

---

(١) المرجع السابق ص٥٩.

(٢) انظر « الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين »محمد عماره ص٧٧.

(٣) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده».جـ٤ ص٧٥٢.

في العام ١٩٣٨م، ونادى بتجديد التفكير الديني تجديداً يتسم بالتمحيص المستقل لنتائج الفكر الأوربي ، والكشف عن المدى الذي تستطيع به تلك النتائج الإعانةعلى إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر[١].

وقد انطلق إلى ميدان الأصول محاولاً التجديد في الأدلة التشريعية(القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس) على ما سيأتي ذكره في الباب.

وكان استناده للمنهج العقلي في جميع تجديداته واضحاً، بل أكد على أن إلغاء النبوة في الإسلام دليل على استلام العقل لقيادة البشرية. « ومولد الإسلام كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتاً تطمئنون إليه ، هو مولد العقل الاستدلالي. إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجةإلى إلغاء النبوة نفسها ، هو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[٢].

الشيخ محمد الغزالي:

وهو من رجال المدرسة العقلية الحديثة، وقد ولد الشيخ محمد الغزالي السقا في ٣٠ محرم ١٣٤١هـ الموافق ٢٢ سبتمبر ١٩١٧م بمحافظة البحيرة بمصر، وتلقى تعليمه الإبتدائي والثانوي في معهد

(١) انظر:« تجديد التفكير الديني في الإسلام»لمحمد إقبال ص١٤.

(٢) انظر: «تجديد التفكير الديني في الأسلام » لمحمد إقبال ص١٤٤.

الإسكندرية الديني، والتحق بكلية أصول الدين بالجامع الأزهر، وتدرج بعد ذلك في مناصب عدة، ودرس وحاضر في جامعات إسلامية متعددة منها جامعة أم القرى، وجامعة قطر، وجامعة الأمير عبد القادر بالجزائر.

وله نشاط دعوي بارز زار من أجله معظم البلدان العربية، وكثيراً من الدول الأوربية والآسيوية والإفريقية والأمريكية، وتوفي في ١٩ شوال ١٤١٦هـ الموافق ٩ مارس ١٩٩٦م أثناء مشاركته في ندوة فكرية بالرياض، ودفن بمقبرة البقيع بالمدينة المنورة.

وكان رحمه الله رجل دعوة كرس لها كل جهده وجهاده، درساً وزيارةومقالة، وتربية... نحسبه كذلك ولا نزكيه على الله [(١)].

وله من المؤلفات: خلق المسلم ، عقيدة المسلم ، فقه السيرة، كيف نفهم الإسلام، في موكب الدعوة، الإسلام في وجه الزحف الأحمر، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، كيف نتعامل مع القرآن الكريم ،نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم وغيرها.

وفي جواب له عن سؤال وجه إليه بهذه الصيغة :الشيخ الغزالي،لعلي أستطيع التحدث عن عقلنة الفكر الإسلامي كمعلم من معالم الاتجاه الفكري لدى فضيلتكم . بتحديدات مباشرة : ماالمقصود بالاصطلاح، وما هي مبرراته؟»

---

(١) انظر في ترجمته إسلامية المعرفة :السنة الثانية،العددالسابع، رمضان ١٤١٧هـ، عدد خاص عن الشيخ محمد الغزالي.

أجاب برد مسهب ذكر فيه أن أعداء الدين يظنون التدين تنكر للعقل، وهذا غير صحيح لأن الدين الإسلامي دين عقل، (وذكر أمثلة كثيرة على ذلك)، وصرح أنه ما من أمر في الإسلام إلا وهو معقول المعنى حتى العبادات. وقال أخيراً :«ولذلك كان الإسلام ديناً عقلانياً، وأحببنا أن يعرف الناس إلى آخر الدهر، إلى قيام الساعة، أن هذا الدين بمخاطبته العقل الإنساني استحق الخلود، ولواعتمد على غير العقل، على معجزة أخرى كمعجزة موسى أو معجزة عيسى لم يكن سوى دين محلي أو موقوت بقدر من شاهدوا هذه المعجزة في زمانهم ومكانهم. هذا هو الذي جعلنا نؤثر المنهج العقلي في خدمة الإسلام »[١].

ويذهب الدكتور فهمي جدعان [٢] إلى أن عقلانية الغزالي استمرار لعقلانية محمد عبده، مؤسساً هذا الاستنتاج على أمرين :

أولهما : الجمع في تأسيس المعرفة الدينية بين العقل والوجدان لدى كل من محمد عبده ومحمد الغزالي .

وثانيهما : وضوح وجوه التأثير واللقاء والتآلف بين فكر محمد الغزالي وفكر محمد عبده[٣]. ويتضمن البحث الكثير من الآراء الأصولية التي ستناقش في محلها.

(١) حوار الشيخ محمد الغزالي في مجلة التوحيد الصادرة بطهران، العدد ٩١ رجب ١٤١٨هـ ص ١٧٩ حاوره خالد توفيق ،ونشره بعد وفاته.

(٢) استاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي وعميد كلية الآداب بجامعة البنات الأردنية ـ عمّان .

(٣) إسلامية المعرفة ،العدد السابع، السنة الثانية، رمضان ١٤١٧هـ ص٧٣ من بحث تحت عنوان: « العالم بين حدين :نظرة في المبادىء الموجهة للتجربة الغزالية».

د . محمد عماره :

وهو من رجال الاتجاه العقلاني الحديث. ولد محمد عماره في ديسمبر ١٩٣١م، وتعلم القراءة والكتابة في قريته،، ثم في معهد دسوق الديني، ثم التحق بدار العلوم وأكمل بها دراسته العليا. وكانت رسالة الماجستير حول مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة، والدكتوراة عن نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة.

وله مؤلفات عدة منها: القومية العربية، مسلمون ثوار، العرب والتحدي، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، معالم المنهج الإسلامي، التراث في ضوء العقل. ،والأعمال الكاملة لكل من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي...إلخ[١].

أما عقلانيته فيؤكدها معظم ما كتبه.

وللتدليل على ذلك نورد بعض المقتطفات .

«هكذا نظر الإسلام إلى العقل واعتبره الميزان القسط الذي لا بد وأن يزن به المسلم ما يعرض عليه ويعرض له من أمور الدين والدنيا، فامتاز بذلك عن لاهوت أهل الكتاب»[٢].

ويقول« في أوروبا وتحت سلطان الكنيسة كان العقل مرفوضاً في كل مايتعلق بأمور الدين، بينما وجدنا لدى المعتزلة مثلاً أن طريق معرفة

---

(١) يراجع في ترجمته :« محمد عماره في ميزان أهل السنة والجماعة» لسليمان الخراشي ص ١٢.

(٢) «الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجدد الدين» لمحمد عماره ص٨٢.

الذات هي العقل وليست النصوص، وأن الأدلة أربعة وليست ثلاثة، هي على الترتيب: العقل، ثم الكتاب ، ثم السنة، ثم الإجماع.

ولا بد من عرض النصوص المروية على البرهان العقلي، فإذا تعارضت معه وجب تأويلها كي تتفق مع برهان العقل. هذا الموقف الوسطي أي الثوري الذي يمزج المعقول بالمنقول، والذي يوفق بين الحكمة والشريعة، والذي يوازن بين المادة والروح، هو المعبر عن هذه القسمة الأصلية في تراث الأمة، وهي قسمة نحلم ببعثها في حياتنا الراهنة»[1].

ويناقش البحث آراءه العقلانية في الدراسات الأصولية .

ثالثاً: السمات المميزة والأصول الفكرية.

تحددت لنا بعض معالم السمات المميزة فيما تقدم، ونستطيع تحديد هذه المعالم بما يلي:

أ- المبالغة في تحكيم العقل في أمور الدين إلى درجة المجاوزة للحق في أحيان كثيرة.

ب- اعتماد التأويل العقلي للتوفيق بين العلم والدين بما قد يؤدي إلى إنكار بعض حقائق الدين ذاته[2].

---

(١) «التراث في ضوء العقل»محمد عماره ،ص٢٧٠.

(٢) وتفسير محمد عبده وسيد أحمد خان وغيرهما للقرآن الكريم شاهدة على ذلك.

ج ـ تجاوز التجديد السلفي الذي يعتمد تنقية الشريعة مما شابها من البدع والخرافات إلى تجديد جديد يستلهم بالعقل الحديث عقلانية التراث الإسلامي، ويضيف لمعطيات التراث ما يلائمها وينميها من علوم العصر وتراث الحضارات الأخرى[1].

د ـ الحرص على إبراز صورة مشرقة للإسلام أمام الغرب والشرق وما ترتب على ذلك من تمطيط أو تمديد لمفاهيم ومصطلحات إسلامية لتتوافق مع ما تنادي به الحضارة الغربية[2]

أما الأصول الفكرية :

فإن الفكر الاعتزالي يعتبر القاعدة الأساس للمدرسة العقلية الحديثة، التي جعلت منه منهجاً لتأكيد عقلانية الإسلام، وتحقيق مواءمته مع منتوجات الفكر الآخر؛ كي يبدو في الصورة الجميلة .. مع تفاوت واضح بين أعلام المدرسة في الاستناد لفكر الاعتزال، فحيث كان أساسياً لدى د/ محمد عماره، إلا أن منهج الشيخ محمد الغزالي يتقاطع مع منهج الاعتزال فقط في تأسيس المعرفة على دليل العقل، بشكل يفوق فيه دليل النقل غالباً،دون أن يكون الفكر الاعتزالي مرجعاً فكرياً للشيخ الغزالي .

---

(١) «الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ». محمد عماره ص٥٨.

(٢) انظر« الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده »للدكتور علي زيعور ص٥٨. و«أزمة الحوار الديني» لجمال سلطان ص٤٨.

ومن العجيب أن محاولات التلفيق بين حقائق الدين وتصورات الفكر الغربي قد بدأت بصورة مشابهة على يد الاعتزال قديما؛ حيث ثبت تأثر أصحابه بمصادر الفلسفة، وخلطوا تصوراتها بكلامهم، حتى أنهم إذا ما صدموا بالتنافر بين الشريعة والفلسفة عمدوا إلى تلفيق التوفيق بينهما(١).

ويأتي ضغط الواقع وتقدير المصالح المناسبة لظروف العصر كأساس هام من أسس التفكير العقلاني الحديث، في محاولة لإثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان .

وقد يؤدي هذا الأصل ـ الذي يعتبر في الوقت ذاته هدفا ـ إلى تغيير أو تأويل بعض الأحكام الشرعية، بل التجديد في القواعد الأصولية على ما سيأتي بيانه لاحقاً.

رابعاً : العقل في الإسلام و وظيفته .

لقد كرم الإسلام العقل تكريماً لم يحظ به في عقيدة أخرى، حتى غدا التكامل بين العقل والوحي في عقيدة المسلم قضية بديهية. فأعلى الإسلام من قيمة العقل، وجعله مناط التكليف الشرعي، وتضمنت الآيات الكريمات التنويه بأولي الألباب، وأولي النهى، أي أصحاب العقول.

والعقيدة الإسلامية تعتمد في ترسيخها على الإقناع العقلي وتأسيس الدعوة إلى الإيمان على ذلك.

(١) انظر :«موقف المعتزلة من السنة النبوية »أبو لبابة حسين ص٤٢ .

ووجهت الشريعة إلى التدبر والتفكر والنظر، وحذرت من التقليد الأعمى والتعصب لآراء واهية ونظريات زائفة، وأمرت بالتثبت في كل أمر قبل الاعتقاد به، وحثت على التعلم الذي به ينمو العقل وتتسع مداركه وآفاقه، وحرمت كل ما يؤدي إلى إزالته أو التأثير فيه.

وإذا كان العقل وسيلة الإنسان لحمل المسؤولية وطلب الأسباب، فإن الوحي المنزل إلى الإنسان من الخالق العظيم مقصود به هداية الإنسان وتكميل إدراكه، ذلك أن العقل الإنساني رغم كل إمكاناته ومكانته يظل محدود الطاقات والملكات، ويعتمد الاستقراء وتراكم المعرفة والخبرة لإدراك مسيرته وسبل أدائه.

وجاء الوحي على أيدي المعصومين الصادقين من الأنبياء والرسل ليمد العقل بمدركات تخفى عليه، وتفوق طاقاته.

وتحديد المجالات للعقل تكريم له أيضاً؛ إذ أن محدوديته تستلزم بالضرورة تحديد مجاله ليتفق وإمكاناته وطاقته، فعمله خارج مجاله يعرضه للخطأ والقصور والتخبط.

لذلك نجد الإسلام قد أمر العقل بالاستسلام والامتثال للأمر الشرعي الصريح، حتى ولو لم يدرك الحكمة والسبب في ذلك، ونهاه عن الخوض فيما لا يدركه كعلم الغيب.

وحتى مايراه العقل مصلحة دنيوية فقد لا تكون كذلك؛ إذ لا يملك العقل الاستقلال التام في إدراك تلك المصالح أو تحديدها؛ لوقوعه تحت تأثير المنافع العاجلة والموقوتة، غير متبصر بمآ لا تها، أو يكون مأخوذاً

بهوى، أو مهيمنا عليه بعصبية أو نزعة من نزعات الطغيان، أو غير ذلك من المنازع التي تفسد على العقل النظر المتوازن الصحيح.

فكان لا بد له من الاهتداء بالشرع والانقياد له، والوقوف عند حدوده. فيتلقى من الوحي ما يخبر الله به من حقائق الوجود، وعوالم الغيب، وما يأمر به وينهى عنه من أحكام العبادات والمعاملات .

«فمهمة العقل بعد التصديق بالنبوة، والإيمان بالرسالة، أن يقول فيما جاء به الوحي الإلهي من أخبار :آمنا وصدقنا، وفيما جاء به الوحي من أحكام سمعنا وأطعنا»[1].

(١) انظر « المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة » د. يوسف القرضاوي ص٢٤٢.

الفصل الأول
جوانب التجديد في المنهج الأصولي
عند المدرسة العقلية الحديثة

وفيه مباحث:

المبحث الأول : الموقف من القرآن الكريم.

المبحث الثاني :الموقف من السنة النبوية .

المطلب الأول: خبر الآحاد ومدى الاعتداد به.

المطلب الثاني: التفريق بين سنة العادة وسنة العبادة في الجانب التشريعي.

المبحث الثالث: دليل الإجماع في المنهج العقلي الحديث.

المطلب الأول: اتحاد الدلالة بين الإجماع والإرادة.

المطلب الثاني: العلاقة بين مفهومي الشورى والإجماع.

المطلب الثالث: نقض الإجماع عند مخالفته للمصلحة.

المبحث الرابع: المصلحة والاعتداد بها .

المبحث الخامس: الاجتهاد: ضوابطه ، ومجالاته.

المبحث الأول

الموقف من القرآن الكريم

للمدرسة العقلية الحديثة موقف من القرآن الكريم يرتكز على عناصر عدة، تشكل في مجموعها سمات المدرسة العقلية الحديثة للتعامل مع القرآن الكريم تفسيراً واستنباطاً.

وهذا العناصر منها ما هو داخل في صميم بحثنا، ومنها مالم يكن له تعلق مباشر بذلك، وإنما يرتبط به بشكل ما، يقرب أو يبعد حسب علاقة ذلك العنصر بقضية الاستنباط قرباً أو بعداً.

وعند استعراض الأسس التي أوردها الدكتور فهد الرومي [1] للمدرسة العقلية الحديثة في التفسير نجد مجموعة من الأسس كالتالي:

الأساس الأول: الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية .

الأساس الثاني : الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم .

الأساس الثالث: الشمول في القرآن الكريم.

الأساس الرابع: القرآن هو المصدر الأول للتشريع.

الأساس الخامس : ترك الإطناب فيما ورد مبهماً في القرآن الكريم.

الأساس السادس : التفسير العلمي الحديث.

الأساس السابع :المنهج العقلي في التفسير.

---

(١) انظر كتاب « منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ص٢٢٢فما بعدها.

الأساس الثامن : التحذير من التفسير بالإسرائيليات.

الأساس التاسع:التقليل من شأن التفسير بالمأثور.

الأساس العاشر:إنكار التقليد وذمه.

الأساس الحادي عشر: الإصلاح الاجتماعي.

ومن خلال الاستعراض المتقدم نلحظ ترابطاً قوياً بين العناصر يؤدي في النهاية إلى تماسك المنهج حسب رؤية أصحابه، فالوحدة الموضوعية في السورة القرآنية أساس للوحدة الموضوعية في القرآن الكريم. ووحدة الموضوع في القرآن الكريم قد تكون باعتبار الترابط الأسلوبي، أو اشتمال الآيات والسور على الموضوع ذاته وإن اختلفت الأساليب والألفاظ. والقول بالشمول في القرآن الكريم تعدية لموضوع القرآن الكريم إلى جميع الأزمنة والأمكنة والأمم.

وحيث كان القرآن الكريم عاماً شاملاً متحد الموضوع، كان القول: بأنه المصدر الأول للتشريع لازماً لذلك.

وترك الإطناب فيما ورد مبهماً في القرآن الكريم تأكيد على وحدة موضوعه، فحيث كانت آياته من الارتباط والانتظام بمثابة الكلمة الواحدة فإن الإسهاب في تفسير ما أبهم، وإيجاد التفسيرات المتعددة، وغير المقبولة أحياناً، بمثابة القدح في وحدة الموضوع؛ إذ قد يخرجها عن المعنى الموضوعي، كما أن عدم تفسيرها لا يؤدي إلى خلل. أما التفسير العلمي الحديث فهو منسجم مع القول بشمول القرآن، كما ينسجم أيضاً مع القول بالمنهج العقلي في التفسير.

فحيث جعل للعقل مكانة ـ بغض النظر عن أهميتها ومناقشتها ـ في التفسير فلا بد من النظر في المعطيات العلمية الحديثة التي هي نتاج طبيعي لاهتداء العقل وطرائق تفكيره، وتحديد مدى انضوائها تحت النص القرآني.

أما المنهج العقلي في التفسير فالمراد به هنا ـ حسب رأيي ـ إعطاء العقل المرتبة الأولى في الفهم والتفسير والاستنباط، وإلا فإن المنهج العقلي في التفسير شامل لكل ما ورد من الأسس سابقاً، وما سيأتي لاحقاً، بيد أن إفراده هنا من باب العام المراد به الخصوص.

وكذا فإن التحذير من الإسرائيليات، والتقليل من شأن التفسير بالمأثور، وإنكار التقليد، كل ذلك إنما هو للمحافظة على مكانة العقل، وتقديم فهمه وأحكامه على ما سواهما .

أما الإصلاح الاجتماعي فيتجاذبه طرفان :الأول شمول القرآن الكريم. والثاني المنهج العقلي في التفسير «اعتماد العقل وتقديم أحكامه» فطالما تقررت شمولية القرآن الكريم فلم يبق موضوع إلا وهو داخل تحت أحكامه، فكان الإصلاح الاجتماعي في الدعوة إلى الوحدة، ، وإصلاح الاقتصاد ، والسياسة ،وقضايا التعليم، والمرأة ... وحيث أعطيت للعقل المكانة الأهم كان لازماً القول بحرية التفكير والعقيدة...

والترابط الملاحظ سابقاً بين أسس المنهج العقلي إنما كان باعتبار النظر لتفسير القرآن الكريم، ومن التفسير ما يكون توضيحاً للأحكام وكيفية استنباطها، ومنه ما يتعلق بأمور لا علاقة لها بأحكام شرعية عملية.

والمهم في المنهج العقلي ـ باعتبار البحث ـ هو ما يتعلق بالنظر للقرآن الكريم، كمصدر من مصادر التشريع، فما أهمية ذلك لدى أصحاب هذا الاتجاه ،وفي أي مرتبة يكون، وكيف يتم الاستنباط منه؟

يذهب أهل هذا الاتجاه إلى اعتبار القرآن الكريم مصدراً أولياً للتشريع، فهل هذه الأولية تعني انفراده بإثبات الأحكام ونفيها؟ أم أن الباحث عن الحكم يبدأ بالنظر في القرآن فإن لم يجد الحكم انتقل إلى السنة ؟أم أن القصد الأساسي لا هذا ولا ذاك؟ .

من خلال استعراض أقوال العقلانيين نجد اتفاقهم على أن القرآن هو مصدر التشريع الأول إلا أنهم يختلفون في تفسير هذا المعنى :

فهو عند محد شلتوت [1] محل النظر الأول للبحث عن الحكم ، ولا ينفي هذا البحث ـ بعد ذلك ـ عن الأحكام في السنة إن لم توجد في القرآن الكريم ،يقول «إن مصادر التشريع في الإسلام ثلاثة: القرآن والسنة والرأي . وهي في المصدرية على هذا الترتيب، فما وجد في القرآن أخذ منه، ولا يطلب له مصدر سواه، ومالم يوجد فيه بحث عنه فيما صحت روايته، وثبت وروده عن الرسول صلى الله عليه وسلم»[2].

أما عند محمد عبده فمعناه أن يكون القرآن الكريم هو الأصل الذي تحمل عليه الآراء والمذاهب في الدين[3]، دو ن إشارة منه إلى ورود

---

(١) ولد محمد شلتوت سنة ١٨٩٣م، وتولى مشيخة الأزهر ١٩٥٨م، وفسر الأجزاء العشرة الأولي من القرآن الكريم ولم يكمل تفسيره، وتوفي عام ١٣٨٣هـ.

(٢) انظر : «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» لفهد الرومي ج١ ص ٢٥٠.

(٣) انظر:«منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير »لفهد الرومي ج١ص٢٤٩.

السنة ثانياً أم لا. بيد أنه في الحديث عن العقائد يرى أن الأصل مشترك بين الكتاب والعقل ،فهو يقول - في مناقشته للحديث الذي أورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد سحر- « وعلى أي حال فلنا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل »[1] فقد شرك هنا بين الكتاب ودليل العقل في المنزلة والحجية، وهو وإن أراد هنا بيان المنهج في باب العقائد إلا أنه يخالف نظرته للقرآن الكريم كأصل وحيد تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين

أما الشيخ محمد الغزالي فإنه يرى أن السنة فرع والكتاب أصل ، مؤكداً على أن السنة لا تكون إلا بياناً للقرآن «بياناً يتسق مع دلالاته القريبة والبعيدة، ويستحيل أن تتضمن معنى أو حكماً يخالف القرآن الكريم»[2]. وبناء على هذا أورد بعض الاختيارات الفقهية كقوله بعدم التفاوت بين دية الرجل ودية المرأة؛ إذ لم يرد ذكر ذلك في القرآن الكريم، بل الوارد هوالمماثلة. ولسنا بصدد إيراد الأقوال في المسألة وترجيحها، وإنما نبين قوله وطريقته.

ومثل محمد عبده في طريقته في التشريك بين القرآن وأحكام العقل في الحجية نجد الغزالي وهو يدافع عن المماثلة في الدية بين الرجل

---

(١) المرجع السابق ج١ص٢٥٠.

(٢) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل »لمحمد الغزالي ص١٨١-١٨٢.

والمرأة، يقول :« والآثار الواهية لا تعترض الأدلة العقلية »[1]

والغزالي يورد قول رئيس لجنة الفتوى بالأزهر الشيخ عبدالله المشد ،الذي لايرى استقلال السنة بإثبات الإيجاب والتحريم، منتصراً لما قرره سابقاً، وقد جاء في الفتوى «ومما سبق يتضح أن الإيجاب والتحريم لا يثبتان إلابالدليل اليقيني القطعي الثبوت والدلالة، وهذا بالنسبة للسنة لا يتحقق إلا بالأحاديث المتواترة، وحيث إنها تكاد تكون غير معلومة لعدم اتفاق العلماء عليها، فإن السنة لا تستقل بإثبات الإيجاب والتحريم إلا أن تكون فعلية أو تنضاف إلى القرآن الكريم »[2]

وهي إن أضيفت إلى القرآن الكريم فالتعويل على القرآن الكريم واضح،أما إذا كانت فعلية فهل يفهم من هذا استقلالها بالحكم؟ الحقيقة أن الفتوى المشار إليها تقدم فيها ما ينفي ذلك، فقد ورد « إن كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يكون من القرآن، لقول عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم :« **كان خلقه القرآن**» [3] وأن معنى قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ إن السنة داخلة فيه في الجملة».[4]

والخلاصة ـ إذن ـ أن السنة إن أوجبت أمراً أو حرمته فلا عبرة بذلك ما لم تكن الإشارة قد سبقت إلى ذلك في القرآن الكريم .

(١) المرجع السابق ص١٣٧.

(٢) « تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» لمحمد الغزالي ص١٧٩.

(٣) رواه أحمد ٩١/٦ عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) « تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» لمحمد الغزالي ص١٧٨.

والصحيح أن السنة مع القرآن الكريم على أوجه ثلاثة :

الأول : أن توافق القرآن الكريم من كل وجه، فيكون تواردها معه على الحكم من باب توارد الأدلة وتظافرها.

الثاني : أن تكون بياناً وتفسيراً له .

الثالث : أن تكون منشئة لحكم جديد؛ فتوجب ما سكت القرآن عن إيجابه، وتحرم ما سكت عن تحريمه.

وفي هذا الوجه الثالث يكون التشريع ابتداء من النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ،وطاعته فيه واجبة؛ إذ هي امتثال لأمر الله بطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم المختصة به، ولو لم يطع إلا فيما وافق القرآن لم يكن له طاعة خاصة به. وقد قال الله تعالى ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[1]الآية .»[2]

كما يذهب البعض إلى أن السنة مع الكتاب في مرتبة واحدة من حيث الاعتبار والاحتجاج بهما على الأحكام الشرعية.

ذلك أن تأخر السنة عن الكتاب ـ كما يقول الشيخ عبد الغني عبد الخالق[3] ـ في الفضل من ناحية كونه منزلاً من عند الله ،ومتعبداً

---

(١) سورة النساء : الآية ٨٠.

(٢) أعلام الموقعين ج٢ ص٣٠٧ـ٣٠٨.

(٣) هو الشيخ أبو الكمال عبد الغني بن محمد عبد الخالق، العالم الأصولي الأديب، ولد سنة ١٩٠٨م كان رئيساً لقسم أصول الفقه بالأزهر، وكان حجة في علوم السنة وأصول الفقه وعلوم الشريعة ،وله مؤلفات منها: حجية السنة، والإمام البخاري وصحيحه. توفي سنة ١٩٨٣م.

بتلاوته، ومعجزاً للبشرية عن الإتيان بمثله، لا يوجب تأخرها عنه في الحجية.

إذ لم تثبت حجية القرآن الكريم إلا لكونه وحياً من عند الله، لا لكونه معجزاً ، أو متعبدا بتلاوته، ودليل ذلك أنه لو كان غير معجز وغير متعبد بتلاوته، وثبتت الرسالة لغيره من المعجزات لوجب القول بحجيته كشأن الكتب السابقة[1].

وحيث إن السنة وحي كالقرآن فهي مساوية له في الحجية، والدلالة على الأحكام، واعتبارهما من هذه الناحية يكون في مرتبة واحدة [2].

ومحمد الغزالي يؤكد على أن القرآن الكريم لم يفصل كل الأمور، وإنما رسم الخطوط العامة وفصّل في بعض القضايا،وهو فيما لم يفصل قد ترك تفصيله للنبي عليه الصلاة والسلام ،أو للناس حسب الزمان والمكان؛ ذلك أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقد فصل كثيراً مما أجمله القرآن ـ قد ترك تفصيل ما عدا العبادات ـ، وتركه عاماً لكون العقل هو وحده الذي يكتشف المناسب فيه لكل زمان ومكان.

يقول الغزالي:« الذي لا شك فيه أن القرآن الكريم رسم الخطوط العامة، وترك التفصيل في أمور كثيرة للنبي عليه الصلاة والسلام ...

---

(١) يشير إلى ثبوت نبوة موسى عليه السلام بغير التوراة لأنها إنما نزلت بعد هلاك فرعون ومع ذلك فقد قامت الحجة على فرعون بغير التوراة من المعجزات. انظر «حجية السنة » ص ٤٨٧.

(٢) «حجية السنة»ص٤٨٥.

حتى صاحب الرسالة فصل في الجزئيات فيما يتصل بالعبادات، ولكنه فيما وراء هذا ترك الأمر أيضاً للعموم الذي تستكشف العقول مداه على مر الأيام، وما هو الأنفع فيه»[1].

والمهم هنا بيان أن التعويل على القرآن الكريم في الاستنباط ـ كما قد يفهم من كلام الغزالي وغيره من العقلانيين ـ لا يعني في حقيقة الأمر تقديم النصوص والتعويل عليها، بل التعويل على العقل من جهة كون النص ذا دلالة عامة تحتاج في تفصيلها وإنزالها على الواقع إلى دليل العقل، أما السنة فهي عندهم فرع للقرآن، وقد يرد في تفصيلاتها ما يراه العقلانيون مصادماً للعقل،فضلاً عن قلة الصحيح فيها ـ كما يقولون ـ فالمتواتر غير معلوم لاختلاف العلماء فيه، والآحاد رد العلماء كثيراً منه، والنتيجة أن دليل العقل هو المخول بالتفصيل والإنزال للنص على الواقع .طالما أن الأمر قد ترك « للعموم الذي تستكشف العقول مداه على مر الأيام»[2] وطالما أن أحكام القرآن الكريم ما هي إلا قيم تحدد المسارات العامة حيث لم يرد فيه تفصيلات إلا في القضايا الثابتة كالعبادات،وهذا ما عناه محمد الغزالي بقوله :« إن الأصل أن تبقى القيم القرآنية هي الضابطة لمسيرة الحياة في إطار عريض، وأن الحركة والاجتهاد ضمن إطار القيم هو متروك لاجتهادات الناس بحسب ظروفهم ومشكلاتهم التي تتبدل بحسب الزمان والمكان »[3].

---

(١) «كيف نتعامل مع القرآن ص١٠٠.

(٢) المرجع السابق ص١٠٠.

(٣) المرجع السابق ص١٠٤.

وهذا الكلام الإنشائي يؤدي ـ من الناحية العملية ـ إلى تفريغ النصوص من دلالاتها، وإعطاء العقل السلطة الأعلى في فهم النص، وبيان دلالته،، أو وضع الحكم دون البحث عن النص، إذا تطلب الواقع أحكاماً تتماشى معه.

وقد يجدون لذلك مستنداً في قوله صلى الله عليه وسلم «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[1] فالمراد كما يقول الغزالي «أن إدارة شؤون الدنيا أعطانا الإسلام فيها فسحة – أنتم أعلم بأمر دنياكم.أي أنتم أعلم بالتنظيمات الدنيوية والمهم أن تكون هذه التنظيمات ضمن سياج محكم من القيم والقواعد الموجودة في القرآن والسنة»[2].

والغريب هنا أن السنة أصبحت ـ عند الشيخ محمد الغزالي ـ متساوية مع القرآن في بيان القيم والقواعد، والتساوي يرد في الغالب عندما يتعلق الأمر بدليل قد يستدل به على عدم الوقوف عند النص، وتجاوزه إلى مقصده وروحه، أما التساوي بين القرآن والسنة من جهة كونهما مصدرين من مصادر التشريع فهذا لم يقل به العقلانيون ولا يوظفونه في منهجهم.

وهذه الانتقائية تؤكد ما قلناه من أن المقصود ـ عندهم ـ هو البحث عن أحكام للواقع حسب الفهم العقلي للنص بعيداً عن دلالته اللغوية

---

(١) رواه مسلم ٢/١٨٣٦ـ كتاب الفضائل ـ رقم ٢٣٦٤ عن عائشة رضي الله عنها ،ورواه أحمد ٦/١٢٣ . وابن ماجة ٢/٨٢٥ ـ كتاب الرهون ٢٤٧١ كلاهما عن عائشة بلفظ(إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئا من أمر دينكم فإلي).

(٢) « كيف نتعامل مع القرآن ص١٠٦.

ومعانيه الظاهرة، بل وتجاوز النص أيضاً إلى أحكام عقلية يراها العقل ويثبتها حسب المنفعة التي يتخيلها، حتى وإن خالفت النص، طالما كان الميدان خارجاً عن ميدان العبادات.

وبعد، فما هو المجال المتبقي للنص القرآني بعد كل هذه التقييدات والتأويلات؟

لقد ترك التشريع في حقيقة الأمر لمصالح ومنافع يراها العقل أو يتخيلها، دون القطع بأن تكون تلك المنافع حقيقية أو وهمية، كلية أم خاصة.

وأصبح الاعتداد بالقرآن الكريم هو التمشي مع ما فيه من مبادىء عامة وإرشادات دون الوقوف عند أحكام جزئية بعينها ـ اللهم إلا ما كان قطعي الدلالة من الأمور التي فصلت في القرآن الكريم عند بعضهم ـ إذ كانت تلك الجزئيات متروكة للنبي صلى الله عليه وسلم، والرسول صلى الله عليه وسلم ـ بدوره ـ قد ترك تفصيل ما وراء العبادات للعقول الباحثة عن المنافع والمستكشفة لها، فإذا رأى العقل المصلحة في أمر ما كان اعتماده حكماً شرعياً، طالما كانت مبادىء القرآن الكريم ومقاصده العامة تهدف لتحقيق المصلحة.

ونحن هنا لا نعترض على الأسلوب الإنشائي من جهة عمومه، ولكن الاعتراض يرد من جهة التطبيق ، والوصول إلى أحكام الجزئيات؛ إذ لو سلمنا بأن القرآن الكريم إنما رسم الخطوط العامة دون التفصيلات فلا يمكن أن نسلمّ أن تلك التفصيلات تركت في معظمها للعقول. فأين السنة القولية والعملية والتقريرية إذن؟ وإذا كان للعقل

مـجال في مـيدان الاجـتهـاد ـ والأمر كـذلك ـ فـأين الشـروط والضـوابط اللازم توفـرها في المجـتهـد؟ ثم كـيف يمكن لنا الـحكم بأن تلك المـنفعـة ـ التي يراد بناء الحكم على أسـاسـها ـ منفعة حقيقية كلية؟

إن الأمـر يحتـاج إلى صـيـاغـة فقـهـيـة أصـولـيـة تتـعدى تلك الأسـاليب الإنشـائية، والجمل الخطابية بكل تأكيد.

وأمـا التناقض الوارد فـي كلام الـعـقـلانيين حـول الموقف من القـرآن الكريم فـإنه واضـح من خلال مـقولاتـهم. فـهناك من يرى بأن الأصل هو القرآن الكريم وحده دون إشارة للسنة النبوية ،كما تقدم في كلام الإمام مـحمد عـبده، ومنهم من يرى أن المتواتر والإجماع همـا فقط ما يدخل في مفهوم القرآن وحده كما يقول بذلك الأفغاني[1].

ولا حظنا ما تقدم عند الغزالي من تصريحه بأن السنة لا يمكن إلا أن تكون بيـاناً للقـرآن الكريم، ويسـتـحـيل أن تثبت أحكامـاً تخـالف القـرآن الكريم، ليؤكـد أن الاعتماد على القـرآن الكريم يغني عن النظر في السـنة. ثم يعـود في مكان آخـر ليحـتج بقـوله صلى الله عليه وسلم « **أنتم أعلم بأمر دنياكم**» وليأخـذ من هذا حكماً على أن جمـيع التنظيمـات الدنيوية مـتروك أمـرها لنا، مع تسـييـجـها بالـقيم والقـواعـد الموجودة في القـرآن والسنة.

فـعندما أصـبح الأمـر يتطلب دليـلاً على الابتعـاد عن نصـوص السنة كان الاسـتدلال بالسنة نفـسـهـا، بل وإثبات أن المبادىء العـامة مـوجودة

(١) انظر: « منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» لفهد الرومي ج١ص٨٦.

في السنة أيضاً كما هي في القرآن!! ففي هذه الأحوال - فقط - يعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويذهب إقبال إلى أن القرآن الكريم هو الأصل الأول للشريعة، إلا أنه ليس مدونة في القانون؛ إذ غرضه الرئيسي هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله، وبينه وبين الكون من صلات. وإنه وإن كان يقرر بعض المبادىءوالأحكام التشريعية العامة وخاصة في مجال الأسرة ، فإن الهدف من ذلك التأكيد على أنه كتاب هداية غايته أن يحقق للإنسانية حياة سامية رفيعة، فكان أن شمل بمبادئه وتشريعاته العامة الأخلاق والسياسة، والدين والدولة.

والمبادىءالمتقدمة - كما يقول إقبال - تعمل في حقيقة الأمر كمنبه للفكر الإنساني على الاستنباط، مع مراعاة التطور الذي لا يمكن للقرآن أن يكون خصماً له وقد أكد على أن الكون متغير...(١)

ويظهر لنا أن القرآن الكريم كمصدر أولي للشريعة الإسلامية عند إقبال لا يتعدى النظر إليه ملاحظة إرشاداته العامة، وما فيه من توجيهات وأحكام تقوي الصلة بالله، وتنبّه الفكر الإنساني للاستنباط وملاحظة التطور ومجاراته، طالما أكد القرآن الكريم على تغير الكون، أما ما ورد فيه من أحكام تفصيلية فقد لا تكون مقصودة في ذاتها؛ إذ يفهمها إقبال على أنها تنبيه أيضاً إلى ضرورة استنباط الأحكام لجميع جوانب الحياة في الأخلاق كما في السياسة، وفي الدنيا كما في الدين.

---

(١) انظر:« تجديد التفكير الديني في الإسلام »ص١٩٠ فما بعدها.

لكن هذا الاستنباط لن يكون مستنداً بالضرورة لأحكام منصوص عليها في القرآن الكريم، بل لمبادئه العامة، وملاحظة كونه كتاب هداية وإرشاد، فقد يتم تغيير الأحكام التفصيلية مع تغير الزمان نتيجة للتغير الذي يراعيه القرآن الكريم.

كما أن الآثار الفقهية الضخمة التي ورثّها لنا علماء الإسلام مجرد تفسيرات فردية عند إقبال، ولا يستطيع الزعم بأنها القول الفصل. ونحن نعرف أن هناك الكثير من الأحكام القطعية المستمدة من النصوص الدالة عليها دلالة نصية أو ظاهرة حوتها كتب الفقه، ولا مجال لتبديلها. فالحكم بأن « هذه المذاهب مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية»[1] حكم مجانب للحقيقة يراد به الاستدلال على طريقة جديدة في الاجتهاد، تنظر إلى القرآن الكريم ككتاب هداية وإرشاد، تردد توجيهاته، وتتحرك في مجاله العام، أما التفاصيل والجزئيات فمردها إلى العقل والتجربة.

ويقول إقبال « والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادىء التشريعية تفسيراً جديداًعلى ضوء تجاربهم، وعلى هدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة، هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ»[2]. وإذا أصبح الأمر كما يقول إقبال، فسنصل ـ دون شك ـ إلى عصر لا وجود فيه للأحكام

---

(١) المصدر السابق ص١٩٣.

(٢) انظر «تجديد التفكير الديني في الإسلام »ص١٩٣.

التفصيلية التي قررها القرآن الكريم، فضلاً عما ورد في السنة المطهرة، ذلك أنّ التطور ومسايرة الواقع واعتماد الأعراف تظّل ضاغطة على الدوام، متغيرة من جيل لآخر. وبمفهوم إقبال سنظل حريصين على مجاراتها، وتطويع التشريع لاستيعابها ـ في حالة قبول النص للتأويل ـ فإن لم يتحقق ذلك عمدنا إلى استنباط أحكام لها تستجيب لضغطها وتطورها، حتى ولو لم يكن لها صلة بالتشريع الإسلامي إلا مجرد الادعاء، وما يحصل الآن في أماكن كثيرة من سن تشريعات في مجال الأخلاق والاقتصاد والأسرة أكبر دليل على ذلك .

وفي انتصار للعقل يذهب بعضهم إلى تقرير أن هناك معاني خفية لبعض آيات القرآن الكريم ـ كآيات الصفات ـ لم يستطع الوقوف عليها سوى العقل ، وقد ترك له المجال انسجاماً مع أخص خصائص الإسلام التي تمجد الفكر وتتيح الطريق للأفكار العطشى لتنهل من معين القرآن ودليل ذلك عنده:

إنّ القرآن الكريم لم تكن لتفهم معانيه العرب جميعاً ؛ لبلاغة معناه، وقوة تراكيبه، ونزوله بسبعة أحرف، وهذا كله لا يفهمه جميع العرب، يؤكد ذلك ما ذكره ابن قتيبة من أن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل لبعضها الفضل في ذلك على بعض. وما أورده ابن تيمية من قوله: «يجب أن يعلم أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه»[1].

---

(١) انظر: مقدمة في أصول التفسير ص٥.

ويستنتج مما تقدم أن التفسير قد بدأ خطواته الأولى على يد رسول الله عليه الصلاة والسلام، إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يفسر القرآن تفسيراً كاملاً، وإنما بين ما يحتاج لبيان في العقيدة أو العبادة أو المعاملة أو السلوك. وما كان في إطار غير هذا الإطار تركه النبي صلى الله عليه وسلم لعلماء المسلمين، حتى لا يتعطل التفكير، ويغلق باب التفسير ،فالمتروك لن يقف على تفسيره سوى العقل «أما التسليم لظاهر النص بلا دليل فهذا غيرمقنع للعقل الذي يبحث عما وراء الأشياء »[1].

ومناقشة النص المقدم من داخله ؛إذ فيه يكمن الرد.

فقوله بأن القرآن الكريم لم تكن لتفهم معانيه العرب جميعاً، تعميم باطل؛ ذلك أن معانيه في الجملة مفهومة لجميع العرب؛ فبلسانهم نزل، وعلى أساليب بلاغتهم ورد، أما كون بعض معانيه غير مفهومة لبعض العرب فهذا حق. وعبارة ابن قتيبة التي وردت في النص المتقدم أصح من عبارة المستدل بها، فابن قتيبة قال إن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل لبعضها الفضل في ذلك على بعض.

وابن قتيبة هنا قد خصص المحل بالغريب والمتشابه، ثم إنه وضح أن هناك البعض الذي يفهمه ويعرف معناه. فليس الأمر متروكاً للعقل وحده كما يريد العقلاني تقريره.

أما النص المنقول عن ابن تيمية فهو دليل واضح ضد المستدل به؛ إذ

---

(١) انظر :عبد العال سالم مكرم:« الفكر الإسلامي بين العقل والوحي»من ص٣٢ إلى ٤٢.

لا يفهم منه إلا أنه صلى الله عليه وسلم قد بين معاني القرآن للصحابة كما بين لهم الألفاظ. فهل بقي من دلالة على كون بعض المعاني لم تبين؟!

إن أخا العقلانية يؤكد هو نفسه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين ما يحتاج لبيان في العقيدة أو العبادة أو المعاملة أو السلوك: فلو كانت معاني آيات الصفات غير مفهومة لكان بيانها واجباً من باب عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكيف لا تكون الحاجة قائمة والمسائل مسائل عقيدة؟!

وقد ذكر فيما تقدم أن رسو ل الله صلى الله عليه وسلم قد بين ما يحتاج لبيان في العقيدة؛ ثم ناقض ذلك بقوله إن آيات الصفات لم تكن مفهومة المعنى، ولم تفسر، ولم يستطع الوقوف على معناها سوى العقل !!

أما قوله : إن التسليم الظاهر النص بلا دليل غير مقنع فهو صحيح؛ لأننا لم نسلم لظاهر النص إلا بدليل شرعي هو النص نفسه ،ودليل اللغة، وفهم السلف الصالح الذين لم تشب ألسنتهم شائبة العجمة، ولم تعكر أفهامهم أهواء التعطيل والتأويل .

أما الذي ليس بصحيح فهو تأويل الظاهر من النص بلا دليل شرعي سوى دليل العقل العقلاني فقط[1].

وقد تجاوز العقلانيون كثيراً في مجال الغيبيات فأولوا كثيراً من قضايا الغيب تأويلاً يتماشى مع فهم العقل المشدود للمشاهد

(١) المقصود العقل المكتسب من فلسفة أصحاب الاتجاه العقلاني.

والمحسوس من ناحية، وتمشياً مع الفلسفة المادية للحضارة الغربية التي انبهر بها رواد الاتجاه ،وحرصوا على تقديم دينهم بقضاياه العقدية في الإطار الذي أتيح للعلم المادي المحسوس استيعابه، وللماديين من ورائه فهمه.فكانت التأويلات والشطحات في قضايا العقيدة كقضايا الغيب والنبوة والمعجزة، والملائكة، والجن، والشياطين، وأصل الإنسان. وما كان من تعريفهم للوحي بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه. وأن النبوة صفة مكتسبة تنال بالجهاد، وكيف أن ختم النبوة دليل على كمال العقل وبلوغه أشده، مما يفهم منه أن لاحاجة لتعاليم النبوة بعد ذلك ؛ إذ أضحى المجال مجال العقل والهداية هدايته!![1]

وغير ذلك كثير، مما لا حاجة هنا إلى استقرائه وإثباته؛ لصلته ببحوث العقيدة وإنما أردنا التأكيد على تبني أصحاب الاتجاه العقلاني للآراء والأفكار التي تندرج تحت أحكام العقل فقط، سواء أكان ذلك في ميدان التشريع أم ميدان العقيدة، مع تأكيدنا على أن العقل الذي يحكمونه ويتبعون أحكامه ليس عقلاً مطلقاً، بل نسبيا يستمد تشكله من المحسوس والمشاهد . ومع افتراضنا بأنه العقل المطلق فله ـ أيضاًـ مجاله وميدانه الذي لايمكن له أن يتعداه كما تقرر في المباحث السابقة.

---

(١) انظر : «رسالة التوحيد » لمحمد عبده ص١٠٣وانظر:«اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر»د.حمد الجمال ج١ص٢٧٢ فما بعدها و«منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» ج٢ص٤٧٩ فما بعدها .

المبحث الثاني
الموقف من السنّة النبويّة

سنّة النبيّ ﷺ هي الأصل الثاني من أصول التشريع الإسلامي، بعد القرآن الكريم. وقد نقل ابن حزم الإجماع على وجوب اتباع ما صحّ عن رسول الله ﷺ فقال: «جاء النص ثم لم يختلف فيه مسلمان في أنّ ما صحّ عن رسول الله ﷺ أنّه قاله ففرضٌ اتباعه، وأنّه تفسيرٌ لمراد الله سبحانه وتعالى في القرآن، وبيان لمجمله، ثم اختلف المسلمون في الطريق المؤدية إلى صحة الخبر عنه عليه السلام بعد الاجماع المتيقّن المقطوع به على ما ذكرنا»[(١)].

أمّا من جهة اعتبارها والاحتجاج بها على الأحكام الشرعية فإنّها والكتاب بمرتبة واحدة، وهذا لا يؤدي إلى تفضيلها على القرآن الكريم؛ إذ لا نزاع في أنّه يمتاز عنها، ويفضلها بكونه كلام الله تعالى بألفاظه ومعانيه، متعبّدٌ بتلاوته، معجزٌ لفظاً ومعنى، والسنّة متأخرة عن الكتاب بهذا الاعتبار. فهي وإن كانت وحياً كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم[(٢)]، إلاّ أنها وحيٌ غير متلو، وغير معجزة بألفاظها.

ومن جهة الاحتجاج بها على الأحكام الشرعية فهي في مرتبة واحدة مع القرآن الكريم؛ إذ أنّ المبلّغ واحد، وهو المصطفى ﷺ، فكل

---

(١) «الإحكام» ج١ ص١١٦.

(٢) بقوله تعالى: {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى} سورة النجم الآيتان ٣-٤.

تشـريع يصـدر منه، قرآناً كـان أو سنّة، إنّمـا هو بيـانٌ منه ﷺ عن ربّه أنّ ذلك هو شرع الله ودينه.

يقـول العـلامـة ابـن القـيم ـ رحـمـه الله ـ «إنّ الله سـبـحـانه نصب رسـول الله ﷺ منصب المبلّغ المبيّن عنه، فكل مـا شرّعـه للأمة فـهو بيـان منه عن الله أنّ هذا شـرعـه ودينه، ولا فـرق بين مـا يبلّغـه عنه من كـلامـه المتلو، ومن وحيه الذي هو نظيـر كلامه في وجوب الاتباع، ومـخالفة هذا كمخالفة هذا»[1].

وقد ذهب الشـاطبي ـ رحمه الله ـ إلى أنّ رتبة السنّة هي التأخر عن الكتاب في الاعتبار واستدل بأدلة.

أولهـا: أنّ الكتـاب مـقطوع به، والسنّة مظنونة. والقطع فـيـهـا إنّمـا يصح في الجـملة لا في الـتـفصـيل، بـخـلاف الكتـاب فـإنه مـقطوع به في الجملـة والتفصـيل والمقطوع به مـقدمٌ على المظنون، فلزم من ذلك تـقديم الكتاب على السنّة.

والثـاني: أنّ السنّة إمّـا بيان لما في الكتـاب، أو زيادة عليه. فـإن كانت بياناً فهي بعد المبيَّن، وإن كانت زيادة، فـلا عبرة بالزائد إلاّ بعد التأكد من عدم وروده في الكتاب. وذلك دليل تأخرها عنه.

الثـالث: إيراده لجملة من الأخبـار والآثار المفيدة لذلك كحـديث معاذ ـ رضي الله عنه ـ **«بم تحكم؟ قـال: بـكتـاب الله. قـال: فـإن لم تـجـد؟ قـال: سنّة**

(١) «إعلام الموقعين» ج٢ ص ٣١٤.

رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ..»[1]، وما أثر في كلام السلف والعلماء بتقديم الكتاب على السنّة[2].

وقد نوقش فيما تقدّم بأنّ السنّة قد نجدها ـ أيضاً ـ قطعيةً في جملتها وتفاصيلها بالنسبة للصحابي المشاهد للنبي ﷺ والسامع له، وبالنسبة للمتأخر فإن السنّة المتواترة تقدّم على ظني الدلالة من الآيات، وكون غيره من الأخبار غير قطعي لا يؤثر في قطعيته، لأنّ التعارض إنّما حصل بين الآية وبينه وحده.

وإن كان خبر آحاد فهو ـ وإن كان ظني الثبوت ـ إلاّ أنه قد يكون خاصاً فيكون قطعي الدلالة، والمعارض له من القرآن عاماً، فيكون ظنيّها، فأصبح لكل منهما قوّة من وجه، فيتعادلان، ويحمل أحدهما على ما يوافق الآخر، فيتحقق إعمالهما معاً.

أمّا كون البيان متأخراً عن المبيَّن فغير مسلّم بإطلاق، إنّما يسلّم عند عدم إمكان الجمع بينهما؛ إذ أنّ إعمال الدليلين أولى من إهدار أحدهما.

وكذلك فالقرآن قد يكون بياناً للقرآن، والسنّة بياناً للسنّة. فهل رتبة البيان التأخر في هاتين الحالتين؟!.

أمّا القول بعدم اعتبار مالم يكن بياناً إلاّ بعد التأكد من عدم وروده في القرآن: فإذا كان المقصود عدم وجود المخالف له على وجه القطع،

---

(١) رواه أحمد ٥/٢٣٣، وأبو داود ٤/١٨-كتاب الأقضية رقم ٣٥٩٢، والترمذي ٣/ ٦١٦-كتاب الأحكام. مرسلاً عند الجميع.

(٢) «الموافقات» ج٤ ص٧.

فهذا مسلّمٌ؛ إذ لا تمكن المخالفة بين أحكام الله تعالى مطلقاً.

أمّا المخالفة على وجه الظن فقد توجد، كما توجد بين آيتين، والجمع بينهما أولى من إهدار أحدهما.

أمّا الاستدلال بالأخبار والآثار فيحمل على ما كان نصاً واضحاً لم يشكل بمعارضةٍ لشيء من السنّة(١).

وسواءٌ أكانت متأخرة الرتبة عن الكتاب أم مساوية له باعتبار الحجيّة، فإنّ ثبوت حجيّتها من حيث صدورها عن النبي ﷺ لم تكن محل خلاف بين المسلمين.

وقد أورد الشوكاني(٢)، قوله: «إنّ ثبوت حجيّة السنّة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام»(٣).

والأدلة على ذلك أكثر من أن تحصى: يقول تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٥)، وقوله

---

(١) انظر: «حجية السنة» للدكتور عبد الغني عبد الخالق ص٤٨٩.

(٢) محمد بن عبدالله الشوكاني الصنعاني. ولد سنة ١١٧٢هـ كان عالماً مبرزاً في الفقه والتفسير والأصول والحديث، من مصنفاته: نيل الأوطار في الحديث وفتح القدير في التفسير وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. توفي سنة ١٢٥٠هـ.

(٣) «إرشاد الفحول» ص٣٣.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٣١.

(٥) سورة النحل: الآية ٤٤.

سبحانه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[1]، وقوله: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[2]، و قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[3]، وقال ﷺ: **«ألا إنّي أوتيت هذا الكتاب ومثله معه، ألالا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه»** الحديث[4]، وقوله ﷺ: **«تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما: كتاب الله وسنتي»**[5].

وقال ابن حزم: «قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[الشورى: ١٠] فوجدنا الله تعالى يردنا إلى كلام نبيه ﷺ على ما قدمنا آنفاً، فلم يسع مسلماً يقر بالتوحيد أن يرجع عند التنازع إلى غير القرآن والخبر عن رسول الله ﷺ، ولا أن يأبى عمّا وجد فيهما. فإن فعل ذلك بعد قيام الحجة عليه فهو فاسق، وأمّا من فعله مستحلاً للخروج عن أمرهما، وموجباً لطاعة أحد دونهما، فهو كافر لا شك عندنا

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سورة النساء: الآية ٨٠.

(٣) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٤) رواه أحمد ٤/١٣١، وأبو داود ٥/١٠ كتاب السنة رقم ٤٦٠٤. كلاهما عن المقدام بن معدي كرب.

(٥) رواه مالك في الموطأ ٢/٨٩٩ ـ كتاب القدر ـ بلاغاً، ورواه الترمذي ٥/٦٦٢ ـ المناقب ـ رقم ٣٧٨٦، عن جابر بن عبدالله وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

في ذلك»[1].

ونقل عن ابن عبد البر قوله: «وأمّا أصول العلم: فالكتاب والسنة. وتنقسم إلى قسمين: **أحدهما:** إجماع تنقله الكافة عن الكافة. فهذا من الحجج القاطعة للأعذار: إذا لم يوجد هناك خلاف؛ ومن رد إجماعهم فقد رد نصاً من نصوص الله يجب استتابته عليه، وإراقة دمه إن لم يتب؛ لخروجه عمّا أجمع عليه المسلمون، وسلوكه غير سبيل جميعهم.

والضرب الثاني: من السنة خبر الآحاد الثقات الأثبات المتصل الإسناد. فهذا يوجب العمل عند جماعة علماء الأمة: الذين هم الحجة والقدوة. ومنهم من يقول: إنّه يوجب العلم والعمل جميعاً»[2].

وتعقبه الشيخ عبد الغني عبد الخالق بقوله: «فانظر إلى قوله في الضرب الأول، تجد أنه قد حكم على من رد السنّة المتواترة بالارتداد. وليس ذلك إلاّ لإنكاره حجيّة السنّة من حيث هي سنة بعد تيقّن صدورها عن النبي ﷺ بطريق التواتر؛ لا لإنكاره أنّ التواتر ـ في ذاته ـ مفيدٌ للعلم؛ بقطع النظر عن كون المتواتر سنّة أم غيرها، وإلاّ لزم أن يرتد من ينكر وجود بغداد (مثلاً) الثابت بالتواتر»[3].

وإنّما كان الخلاف في ثبوت أنّ هذا الحديث قد صدر عن رسول الله ﷺ بطريق من الطرق المعتمدة، فقد وقع الخلاف حول الطريقة

---

(١) «الإحكام» ج١ ص١١٠، وانظر: «حجية السنّة» لعبد الغني عبد الخالق ص ٢٥٣.

(٢) «جامع بيان العلم» ج٢ ص٣٣.

(٣) «حجية السنة» لعبد الغني عبد الخالق ص٢٥٣.

المعتمدة في إثبات الحديث، وغلت بعض الطوائف حتى أنكرت السنّة أو معظمها كالخوارج والشيعة والمعتزلة، فلم تقبل إلاّ ما وافق أصولها، أو ثبت عن الطريق التي يأخذون عنها[1].

ولا شك أنّ هناك من ينكر الاحتجاج بالسنة في العصر الحاضر ممن يطلق عليهم أهل القرآن أو القرآنيون، أو ممن تأثر بأفكار المستشرقين وسار على خطاهم[2]. وليس هؤلاء محل البحث.

وإنما نتناول الاتجاه العقلاني المعاصر الذي يرى حجية السنة، ويفسر هذه الحجية بما يتماشى وأصوله الفكرية. ويتجلى هذا في مطلبين:

المطلب الأول: خبر الآحاد ومدى الاعتداد به.

المقصود بخبر الآحاد هو مالم ينته إلى حد التواتر عند جمهور الأصوليين، فلا واسطة بين المتواتر والآحاد.

ويرى بعض الأصوليين أن المستفيض والمشهور واسطة بينهما، وهو ما رواه جماعة تزيد على ثلاثة أو أربعة إلى حد التواتر. والمختار لدى المحققين أن خبر الآحاد شاملٌ لخبر الواحد والمستفيض والمشهور[3].

---

(١) المصدر السابق ص٢٤٦.

(٢) انظر: «السنة في مواجهة الأباطيل» لمحمد طاهر حكيم ص٣٨ فما بعدها، و«منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» لفهد الرومي ١/٢٤٦.

(٣) انظر: «المستصفى» للغزالي ج١ ص١٤٥، و«الإحكام» للآمدي ج٢ ص٣١، و«إرشاد الفحول» للشوكاني ص٤٩، ومذكرة الشنقيطي ص١٠٢.

واختلف الأصوليون ـ بعد ذلك ـ في إفادة خبر الواحد للعلم أو الظن على أقوال:

الأول: إنه يفيد العلم إذا كان الراوي عدلاً، قال بهذا ابن حزم وأهل الظاهر ومن وافقهم، ورواية عن الإمام أحمد[1].

الثاني: إنه يفيد الظن فقط، وعليه جمهور الأصوليين.

الثالث: إنه يفيد العلم متى ما احتفت به القرائن الدالة على صدقه، فإذا احتف خبر الآحاد بقرينة دالة على صدقه أفاد العلم عند جماعة منهم، ونُسب إلى جمهور الأصوليين[2]، وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب، وشيخ الإسلام ابن تيمية[3].

ومن المفيد للعلم أيضاً خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه؛ لأن الإجماع قد صيره من المعلوم صدقه. وكذلك ما تلقته الأمة بالقبول من أخبار الآحاد كأحاديث صحيحي البخاري ومسلم. وتلقي الأمة بالقبول أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق، ومن ذلك أيضاً ما يخبر به في حضور جماعة هي نصاب التواتر، ولم تقدح في روايته[4].

---

(١) انظر: «الإحكام» لابن حزم ج١ ص١٣٢، و «الإحكام» للآمدي ج٢ ص٣٢، و «إرشاد الفحول» للشوكاني ص٤٨.

(٢) انظر: «حجية السنة» للشيخ عبد الغني عبد الخالق ص٤١١.

(٣) يراجع فيما تقدم: «الإحكام» للآمدي ج٢ ص٣٢، إرشاد الفحول» للشوكاني ص٤٨، ومذكرة الشيخ الشنقيطي ص١٠٣.

(٤) انظر: «إرشاد الفحول» ص٤٩ ـ ٥٠.

وما تقدم من خلاف لا يتناول خبر المعصوم ﷺ؛ إذ يفيد اليقين جزماً بالاتفاق[1]. والخلاف المتقدم هو في إفادة خبر الواحد للعلم أو الظن، أما العمل به فإن الجمهور - حتى القائلين بإفادته للظن - يوجبون العمل به.

ولا تنافي بين القول بظنيته، وقطعية وجوب العمل به؛ إذ أن الظن والقطع لا يتواردان على محلٍ واحد: فهو قطعي من جهة العمل به، والعمل بالمظنون كالبينات قطعي منصوص في الكتاب والسنة، وقد أجمع عليه المسلمون، وظني من جهة مطابقته للواقع[2].

وقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من وجوب العمل بخبر الواحد بما يلي:

أولاً: بالنصوص ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[3]، والشاهد أن الطائفة قد تطلق على الواحد والإثنين والثلاثة وما لا يصل إلى حد التواتر، بدليل أن الفرقة تطلق على جماعة، وأقل الجماعة ثلاثة والطائفة منها اثنان أو واحد.

وقد تطلق الطائفة على حد التواتر. وحيث أن الأصل في الإطلاق الحقيقة فالواجب القدر المشترك، وهو لا يتجاوز العدد القليل.

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي ج١ ص١٤٥، و«حجية السنة» للشيخ عبد الغني عبد الخالق ص٤١١.

(٢) انظر: «ضوابط المصلحة» للبوطي ص١٦٤، ومذكرة الشنقيطي ص١٠٤.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

وفي الآية أمرٌ للطائفة بالإنذار، وهو دليلٌ على وقوع الإنذار بخبر الواحد. وفيها أيضاً قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، وهو دليل على وجوب العمل بخبر الواحد؛ إذ لا يتحقق الحذر مع عدم العمل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ..﴾[1]، فالتثبت معلق على خبر الفاسق، وذلك دليلٌ على أن خبر العدل بخلافه؛ فيقبل دون تثبت أو تبين، وإلاّ لما كان لتخصيص الفاسق بالتثبت معنى[2].

ومنها قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[3]، والأمر للوجوب، ولم يفرق بين المجتهد وغيره، وينحصر سؤال المجتهد للغير في معرفة الخبر لا الفتوى، وقبول الخبر واجبٌ، وإلاّ لما وجب السؤال[4].

ثانياً: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ رسله وقضاته وأمراءه وهم آحادٌ لتبليغ الشرع، ودعوة الناس إلى الهدى، ولو لم يكن خبر الواحد موجباً للعمل لما بعث الرسول إليهم بمن لا يجب عليهم العمل بقوله[5].

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) انظر: «العدة» للقاضي أبي يعلي ج٣ ص٨٦١، و «الإحكام» للآمدي ج٢ ص٥٦، و «المستصفى» للغزالي ج١ ص١٥٢.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٧.

(٤) «الإحكام» للآمدي ج٢ ص٦١.

(٥) انظر: «المستصفى» للغزالي ج١ ص١٥١، و «العدة» ج٣ ص٨٦٤ و «الإحكام» للآمدي ج٢ ص ٦٢.

ثالثاً: إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، ويدل على ذلك ما نقل عنهم في وقائع كثيرة من قبولهم لخبر الواحد والعمل به. ومن ذلك:

عمل أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة: **أن النبي ﷺ أطعمها السدس فجعل لها السدس**[1].

وعمل عمر ـ رضي الله عنه ـ بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس[2]، وعمله أيضاً بخبر حمل بن مالك في غرة عبد أو أمة في الجنين[3].

وقال عبدالله بن عمر: كنا نخابر أربعين سنة، فلا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج، فتركناها لقول رافع[4].

وعمل عثمان ـ رضي الله عنه ـ بخبر فريعة بنت مالك في سكن المتوفى عنها زوجها[5].

وقال علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ ما حدثني أحد بحديث إلا استحلفته إلا أبا بكر، وصدق أبو بكر.

ورجوع ابن عباس عن قوله: إنما الربا في النسيئة إلى العمل بخبر

---

(١) رواه أبو داود ـ كتاب الفرائض ـ باب في الجدة ٢/١٠٩.

(٢) رواه مالك في الموطأ ١/٢٦٤.

(٣) الرسالة للشافعي ٤٢٧.

(٤) رواه أحمد في المسند ٣/٣٠٤ برقم ١٤٣١٩.

(٥) رواه الترمذي في كتاب الطلاق ـ باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها (٣/٤٩٩).

أبي سعيد الخدري الذي قال فيه: «**قال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب والفضة بالفضة ...**» الحديث.

ورجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في تحويل القبلة، وغيره كثير[1].

رابعاً: أدلة عقلية منها: أن صدق الواحد في خبره ممكن، وإذا لم نعمل به تركنا العمل بأمر الله ورسوله، وهو خلاف لمقتضى الاحتياط[2].

وكذلك انعقاد الإجماع على أن العامي مأمور باتباع قول المفتي وتصديقه، مع أنه يحكم باستدلاله وبما غلب على ظنه، فكذلك الرجوع إلى قول المخبر، بل هو أولى؛ إذ المخبر يخبر عن سماع أو مشاهدة والمفتي يخبر عن اجتهاد[3].

ومن خلال استعراض الأدلة المتعددة يتأكد لنا القدر المشترك بينها، وهو وجوب العمل بخبر الواحد العدل، سواءٌ أكان مفيداً للعلم أم الظن.

وقد تتفاوت الأدلة في القوة، ويكفي منها ما تواتر عن رسول الله ﷺ أنه كان يرسل الرسل والدعاة والقضاة والولاة آحاداً، ومهماتهم هي تبليغ الأحكام وإيصال تعاليم الإسلام. ويماثله في القوة إجماع الصحابة في وقائع كثيرة لا تنحصر على قبول خبر الواحد والعمل به

---

(١) انظر: «العدة» للقاضي أبي يعلى ج٣ ص٨٦٥ فما بعدها. و «المستصفى» للغزالي ج١ ص١٤٨.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي ج٢ ص٥٣.

(٣) انظر: «العدة» للقاضي أبي يعلى ج٣ ص٨٧٢ و «المستصفى» للغزالي ج١ ص١٥٢.

ـ على ما تقدم التعرض له بشيء من التفصيل ـ بل وترك اجتهاداتهم لأجله.

وهكذا نعلم ثبوت وجوب العمل بخبر الواحد وإن كنا لم نتعرض للخلاف في التعبد به عقلاً؛ إذ المهم هو الوقوع العملي ـ وقد تظافرت الأدلة على ذلك حتى أفادت القطع بوجوب العمل به. قال إمام الحرمين في معرض رده على من استشهد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1]، على أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد لعدم إفادته للعلم .. «الجواب الحق أن المتبع هو الدليل القاطع على وجوب العمل بخبر الواحد، وذلك الدليل هو المقتضي لا الخبر»[2]، والدليل القاطع عنده هو التواتر على العمل بتعاليم الرسول ﷺ المبلغة عن طريق رسله الآحاد، وإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد[3].

وقد نقل ابن حزم الإجماع على قبول خبر الواحد الثقة قبل المائة الأولى، ولم يكن خلاف إلا بعدها فقال: «... وأيضاً فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ يجري على ذلك كل فرقة في عملها[4]، كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية، حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ، فخالفوا الإجماع في

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) انظر: «البرهان» ج١ ص٦٠٥.

(٣) المرجع السابق ج١ ص٦٠٠.

(٤) في النص (في علمها) ولعله تصحيف.

ذلك»[1].

وإذا كان المقصود هو قبول خبر الآحاد من الثقات حسب اشتراط كل فرقة في الرواة فالكلام صحيح، أما إذا كان المقصود أن خبر الثقة كان مقبولاً من جميع الفرق بإطلاق فغير مسلّم؛ إذ قدمنا أن بعض الفرق كالخوارج والشيعة لم تقبل إلا ما وافق أصولها، أو ثبت عن الطريق التي يأخذون عنها. والفتنة كانت قبل انتهاء المائة الأولى.

وإذا كان رد الخوارج والشيعة للسنة أو بعضها مبنياً على رأيهم في صحابة رسول الله ﷺ، ورضي عن صحابته أجمعين، وما ترتب عليه من الأخذ عن بعضهم دون بعض، فإن للمعتزلة أساساً آخر يستندون إليه في قبول أو رد خبر الآحاد، هذا الأساس هو العقل، فمنهم من منع جواز التعبد به عقلاً، وليس في دليل العقل ما يمنع ذلك ـ فضلاً عن وقوعه كما سلف ـ بل العقل يجوزه؛ لأننا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد بخبر الواحد لم يلزم عن ذلك لذاته محالٌ في العقل، ولا معنى للجائز العقلي سوى ذلك[2].

وقد سار على طريقهم متأخرو العقلانيين في عصرنا هذا:

ففي «رسالة التوحيد» يقول محمد عبده: «أما أخبار الآحاد فإنما يجب الإيمان بما ورد فيها على من بلغته وصدق بصحة رواتها. أما من لم يبلغه الخبر، أو بلغه وعرضت له شبهة في صحته، وهو ليس من

---

(١) انظر: «الإحكام» ج١ ص١٢٧.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي ح٢ ص٤٥.

المتواتر، فلا يطعن في إيمانه عدم التصديق به، والأصل في جميع ذلك أن من أنكر شيئاً وهو يعلم أن النبي ﷺ حدث به أو قرره فقد طعن في صدق الرسالة وكذب بها، ويلحق به من أهمل العمل بما تواتر وعلم أنه من الدين بالضرورة، وهو في الكتاب وقليل من السنة في العمل»[1].

فمحمد عبده يشترط لوجوب الإيمان بخبر الواحد بلوغ الخبر مع التصديق بصحة الرواية، وإذا سلمنا له الأول فإن التصديق بصحة الرواية يحتاج لتفصيل؛ إذ أن العلماء قد وضعوا شروطاً لصحة الخبر يعرفها المختصون بعلم الحديث. فهل ذاك هو مقصد الإمام أم أن المقصود هو تصديق العقل بصحة الرواية؟ لم يرد في النص ما يثبت أو ينفي. بيد أن قوله: «وعرضت له شبهة في صحته» تزيد من احتمال أن تكون الشبهة عقلية، فإذا قرأت قوله: «وأخبار الآحاد لا يؤخذ بها في العقائد ولو صحت»[2]، مع قوله: «إن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة»[3] علمت يقيناً أن العقل هو الحكم وإليه يرجع في قبول الأخبار أو ردها إذا كانت في مجال الأحكام، أما في مجال العقائد فهي مردودة عنده بنص كلامه.

ومثله كل أقطاب المدرسة العقلية الحديثة ينكرون الاحتجاج بأخبار الآحاد في العقائد، ومنهم من يذهب إلى عدم الاحتجاج بها في

---

(١) «رسالة التوحيد» لمحمد عبده ص١٥٨.

(٢) انظر: «خبر الواحد» للقاضي برهون ص ٣١٢.

(٣) انظر: محمد عماره: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٣ ص٣٢٥.

المعجزات[1]، وحيث أن البحث يتناول آراء المدرسة العقلية في الجانب التشريعي فلا مجال للتعرض لآراء من تقدم تفصيلاً ونقداً.

أما الشيخ محمد الغزالي فيذهب إلى أن «القول بأن حديث الآحاد يفيد اليقين كما يفيده المتواتر ضربٌ من المجازفة المرفوضة عقلاً ونقلاً»[2]، ثم يقول بعد ذلك: «وفي المذهب الحنفي يعرف الفرض بأنه ما ثبت بدليل قطعي، أما الواجب - وهو دون الفرض - فما ثبت بدليل ظني، ويعني ذلك أن حديث الآحاد لا يثبت به فرض، كما أنه لا يقع به تحريم، بل يفيد الكراهية وحسب...»[3]. وهو في التفريق المتقدم يستند إلى أعلام المدرسة العقلية الحديثة، فقد أورد «وعندما توغلنا في دراسة القرآن الكريم وجدنا المفسرين المحققين يجنحون إلى ذلك المنهج. يقول صاحب المنار: التفرقة بين ما ثبت بنص القرآن من الأحكام، وما ثبت برواية الآحاد وأقيسة الفقهاء ضرورية، فإن من يجحد ما جاء في القرآن الكريم يحكم بكفره، ومن يجحد غيره يُنظر في عذره! فما من إمام مجتهد إلا وقد قال أقوالاً مخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة لأسباب يعذر بها، وتبعه الناس على ذلك... ولا يعد أحد ذلك خروجاً من الدين حتى من لا عذر له في التقليد...»[4]، وتأكيداً على رد خبر الآحاد في العقائد يقول: «إن العقائد والأركان والمعالم الرئيسة لديننا تؤخذ مما

---

(١) انظر: «خبر الواحد» للقاضي برهون ص٣٠٠ فما بعدها.

(٢) انظر: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» ص٧٤.

(٣) المرجع السابق ص٧٥.

(٤) المرجع السابق ص٧٥.

نقل بالتواتر أو مما استفاضت شهرته من الصحاح، أما الأحكام الفرعية فلا بأس عند تقريرها من النظر في أحاديث الآحاد، وقد بذل علماؤنا جهداً مقدراً مشكوراً في ضبطها، إنهم لم يهدروا نقل عدلٍ ضابط، بل أعطوه ما يستحق من الاهتمام، بيد أننا في ميدان الشهادة لا نحمي دماء الناس وأعراضهم وأموالهم بشهادة رجل واحد مهما كانت جلالته، إننا نطلب شاهدين أو أربعاً في الإثبات، ودين الله أهم من دنيا الناس، ذلك وهناك قضايا لا يجوز التساهل فيها لخطورتها»[١].

ثم يستطرد ليقول: «إنني أطيل النظر في كتب السنة، معتقداً أن بها كنوزاً ثمينة من تراث النبوة، واستهدي بفطرتي في تجنب الضعيف وقبول الصحيح»[٢].

ومن خلال المنقولات المتقدمة تبرز لنا عدة قضايا:

الأولى: إن إفادة الآحاد لليقين كما يفيده المتواتر مرفوضة عقلاً ونقلاً.

وقد تقدم البحث في هذه المسألة بتفصيل واسع ـ ونذكر هنا فقط بأن القضية ليست مرفوضة بإطلاق؛ فهناك من يرى أنه يفيد اليقين. والجمهور يقولون بأن خبر الآحاد يفيد الظن لكن إذا انضم إليه قرينة تفيد العلم حصل[٣]. وهذا تؤكده الوقائع الكثيرة في مجالات الحياة

---

(١) انظر: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» ص٧٦.

(٢) المرجع السابق ص٧٦.

(٣) انظر: «حجية السنة» للشيخ عبد الغني عبد الخالق ص٤١١.

المختلفة دون حصر.. ثم لو سلمنا أن خبر الواحد مفيد للظن من جهة مطابقة الخبر للمخبر كما هو في نفس الأمر، فإن وجوب العمل به ـ متى استوفى شروط الصحة ـ قطعي عند أكثر أهل العلم بما في ذلك جمهور المعتزلة.

وعبارة الشيخ الغزالي المتقدمة لم تتطرق إلى العمل به أو تركه، بيد أنّ قوّة العبارة في رفض اليقين في خبر الآحاد دون تفصيل تنعكس على وجوب العمل به تضعيفاً وإهمالاً. وهو ما يشير إليه استشهاده بالنص المنقول عن صاحب المنار «... أنّ حديث الآحاد لا يثبت به فرض، كما أنه لا يقع به تحريم، بل يفيد الكراهة وحسب» وهذا النص مصادم بما ثبت من الأحاديث الصحيحة، المرويّة عن طريق الآحاد، والمقرّرة لأحكام شرعيّة تتفاوت بين الإيجاب والتحريم والكراهة:

فمنها: ما رواه عبدالله بن عمر قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: **«إنّ رسول الله ﷺ قد نزل عليه الليلة قرآن. وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»**[(١)]. قال الشافعي في ذلك: «وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه. وقد كانوا على قبلة فرض الله استقبالها، ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة إلا بما تقوم به عليهم الحجة»[(٢)].

ومنها: ما ورد في البخاري في تحريم الخمر قال: حدثني مالك عن

---

(١) رواه البخاري ١٥٢/٦ ـ تفسير القرآن ـ باب قد نرى تقلب وجهك في السماء ـ عن ابن عمر.

(٢) انظر: «الرسالة» للشافعي ص٤٠٦ ـ ٤٠٧.

اسحاق بن عبدالله عن أبي طلحة عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ: **كنت اسقي أبا طلحة الأنصاري وأبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب شراباً من فضيخٍ وهو تمر، فجاءهم آت فقال: «إنّ الخمر قد حرّمت، فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها قال أنس: فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى انكسرت»**[1].

قال الشافعي: «هؤلاء في العلم والمكان من النبي ﷺ وتقدم صحبه بالموضع الذي لا ينكره عالم، وقد كان الشراب عندهم حلالاً يشربونه فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر، فأمر أبو طلحة ـ وهو مالك الجرار ـ بكسر الجرار، ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم: نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله ﷺ مع قربه منّا أو يأتينا خبر عامة»[2].

ومنها: قبول الخبر الواحد في إقامة الحد. قال البخاري: حدثنا علي بن عبدالله، حدثنا سفيان قال: حفظناه من في الزهري: قال: أخبرني عبيدالله أنّه سمع أبا هريرة وزيد بن خالد قالا: **كنّا عند النبي ﷺ فقام رجلٌ فقال: أنشدك الله إلا ما قضيت بيننا بكتاب الله، فقام خصمه وكان أفقه منه فقال: أقض بيننا بكتاب الله أئذن لي. قال: قل، قال: إن ابني هذا كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجالاً من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم، فقال النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده لأقضين**

---

(١) رواه البخاري ٦/٢٤٥ ـ كتاب الأشربة ـ باب من رأى ألا يخلط البسر والتمر. عن أنس.

(٢) «الرسالة» للشافعي ص٤٠٩ ـ ٤١٠.

بينكما بكتاب الله جل ذكره، المائة شاة والخادم ردٌّ. وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام. واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها فغدا عليها فاعترفت فرجمها»[1].

وغير ما تقدم كثير. أما اعتماده على تفسير صاحب المنار في جنوحه إلى أنّ خبر الآحاد لم يثبت به إيجابٌ ولا تحريم فلا تقوم به حجة، إنما هو دليل على انتسابه لمدرسة العقلانية التي تجعل العقل حاكماً على النقل. وصفة (المحققين) التي وصف بها أعلام المدرسة تأكيدٌ على الانتساب لا غير.

القضية الثانية: رده لخبر الآحاد في العقائد: وهذه من سمات الاتجاه العقلاني ودليلهم أن العقائد لا تثبت إلا بيقين، ومنبع اليقين هو العقل، كما نص عليه الإمام محمد عبده؛ اقتفاءً لمن سبق من أعلام المعتزلة. وسار على طريقة العقلانيون فيما بعد.

أما أن العقل هو منبع اليقين فقط، فغير مسلّم؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما احتاجت البشرية للرسل المبلغين عن ربهم، ولكان العقل هادياً ومرشداً.

أما وقد وقعت الخلائق في الانحراف مع وجوده، واحتاجت إلى الهادي من غيره، يرفع حيرتها، ويزيل اضطرابها، وينير طريقها، ويقدم

---

(١) رواه البخاري ١٧٥/٣ ـ كتاب الشروط ـ باب الشروط التي لا تحل في الحدود. ورواه مسلم ١٣٢٤/٢ ـ كتاب الحدود ـ رقم ١٦٩٧ كلاهما عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني.

لها الإجابات اليقينية عما لم يستطع العقل الإجابة عليه.

أما وقد كان كل ما تقدم فلا يمكن للعقل وحده أن يكون منبع اليقين، بل اليقين فيما أخبر به رسول الله ﷺ ونقل إلينا بطريق صحيح، وهذه الأخبار الصحيحة لا يمكن للعقل مناقضتها بحال؛ إذ لا يتصور أن يتعارض عقل صريح ونقل صحيح؛ وإذا ورد ما يوهم التعارض في نظر الناظر فالمقدم هو النقل؛ لدلالة العقل على ذلك.

يقول شارح الطحاوية: «إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصح أن يكون معارضاً للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضته شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه. فلا يجوز تقديمه وهذا بين واضح، فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم ألا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يُتبع بحال فضلاً عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل»[1].أما ثبوت العقائد بأحاديث الآحاد فقد وردت في كتب السنة الصحاح:

من ذلك ما أخرجه البخاري بسنده إلى ابن عباس ـ رضي الله

---

(١) «شرح الطحاوي» لابن أبي العز الحنفي ص١٠٤ ـ ١٠٥.

عنهما ـ من قصة إرسال معاذ رضي الله عنه إلى اليمن وفيه «**إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ...**»[1] الحديث، والحديث دعوة للتوحيد الذي هو أصل العقيدة، وغيره كثير[2].

وقد كان السلف الصالح ـ رضوان الله عليهم ـ من الصحابة والتابعين وتابعيهم يعملون بما صح عن رسول الله ﷺ في العقائد والأحكام دون تفريق، وإنما كان التفريق من صنيع المتكلمين الذين يعرضونها على عقولهم القاصرة لتبقى على ما فهمته وترد غيره.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ : «هذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات كما تحتج بها في الطلبيات العمليات، ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا، وأوجبه ورضيه ديناً، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته، فأين سلف المفرقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله

---

(١) رواه البخاري ٢/١٣٦ ـ الزكاة ـ باب أخذ الصدقة من الأغنياء. ورواه مسلم ١/ ٥٠ ـ كتاب الإيمان رقم ١٩ كلاهما عن ابن عباس.

(٢) انظر: «وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد» للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ص٣٦، و «خبر الواحد» للقاضي برهون ص٢٥٩.

ورسوله وأصحابه»[1].

ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي[2]: «اعلم أن التحقيق الذي لا يجوز العدول عنه أن أخبار الآحاد الصحيحة كما تقبل في الفروع تقبل في الأصول. فما ثبت عن النبي ﷺ بأسانيد صحيحة من صفات الله يجب إثباته واعتقاده على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله على نحو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وبهذا تعلم أنّ ما أطبق عليه أهل الكلام ومن تبعهم من أنّ أخبار الآحاد لا تُقبل في العقائد، ولا يثبت بها شيءٌ من صفات الله، زاعمين أنّ أخبار الآحاد لا تفيد اليقين، وأن العقائد لا بدّ فيها من اليقين، باطلٌ لا يعول عليه، ويكفي من ظهور بطلانه أنه يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ بمجرد تحكيم العقل»[3].

القضية الثالثة: ضوابط القبول أو الرد لخبر الآحاد:

يعترف الشيخ محمد الغزالي بأن العلماء قد قدموا جهداً مشكوراً في ضبط أخبار الآحاد، ولم يهدروا نقل عدلٍ ضابط، بل أعطوه ما

---

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلة» ص٤١٢.

(٢) هو محمد الأمين الملقب (آب) بن محمد المختار الملقب (اخطور) بن عبد القادر بن أحمد اليعقوبي الجكني يرجع نسبه إلى قبيلة لمتونة من أبرز قبائل المرابطين. ولد في موريتانيا سنة ١٣٢٥هـ ثم ذهب إلى السعودية واستقر بها ودرّس بجامعاتها. له مؤلفات عدة منها: أضواء البيان في التفسير، ومذكرة في أصول الفقه، وآداب البحث والمناظرة وغيرها. توفي بمكة المكرمة عام ١٣٩٣هـ.

(٣) «مذكرة أصول الفقه» ص١٠٤ ـ ١٠٥.

يستحق من اهتمام. وصدق في ذلك. فالرواية مقامها عظيم. أو ليست تبليغاً عن رسول الله ﷺ؟

لقد كان الكثير من صحابة رسول الله ﷺ ـ لشدة احتياطه وورعه ـ إذا أراد الرواية عن الرسول تغير لونه، وتملكته الدهشة، وأخذته الرعدة، كما أثر عن ابن مسعود، وأبي الدرداء، وأنس وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين[1].

وقد وضع علماء السنة الضوابط والشروط التي يقبل بها خبر الواحد وهي شروط تتعلق تارة بالمخبر الذي هو الراوي، وتارة بالمخبر عنه الذي هو مدلول الخبر، وتارة بالخبر ذاته (أي ألفاظ الرواية). وهي كلها شروط تمحص الخبر المقبول من المردود، وتبين درجات المقبول أعلاها وأدناها، ومتى يكون الخبر مردوداً وأسباب ذلك... إلى غير ذلك مما حوته كتب الحديث وعلومه.

ومع تسليم الشيخ محمد الغزالي بما تقدم، إلا أن له رأياً آخر في القبول والرد، فهو يرى أن هناك قضايا لا يجوز التساهل فيها بتحكيم خبر الآحاد ـ حتى وإن كان صحيحاً لذاته كما يقول علماء الحديث ـ والسبب أن دين الله أهم من دنيا الناس التي تتطلب أحياناً شاهدين أو أربعة عندما يتعلق الأمر بالأعراض والدماء والأموال، فشرع الله أولى.

ونحن نقول ـ كما قال ـ إن دين الله أهم من دنيا الناس. ولأنه أهم فإن الحرص على اتباعه يعني قبول تعاليمه الواردة في السنة

---

(١) انظر: «خبر الواحد» للقاضي برهون ص٤١٢.

الصحيحة، حتى وإن كانت خبر آحاد. أما طلب شاهدين في الأموال وأربعة في الأعراض؛ فلأن هذه هي تعاليم الإسلام في هذه القضايا، لا لأننا نعتقد أن شاهداً واحداً يفيد الظن وأن شاهدين يفيدان اليقين.

وإذا كان الشيخ محمد الغزالي يرى قبول أخبار الشاهدين أو الأربعة فقد لزمه قبول أخبار الآحاد؛ إذ بينا سابقاً أن الآحاد هو ما عدا التواتر، وقد يكون واحداً، أو اثنين، أو ثلاثة، أو أكثر من ذلك بعدد لا يبلغ حد التواتر.

بيد أن القضية لدى الشيخ محمد الغزالي ليست قضية العدد، وإنما هي قضية العقل الذي جعل منه حاكماً على النصوص، يقبل منها ويرد، حسب فهمه وإمكاناته. والعقل مع نقصه، وقصوره، وتسليمه بالعجز في قضايا كثيرة يعلمها على وجه اليقين كل العقلاء والعقلانيين، فإنه يظل في درجة أعلى من درجة الميزان الجديد الذي نصبه الشيخ محمد الغزالي لوزن الأخبار وفحصها. إنه الميزان الذي أشار إليه بقوله:

«إنني أطيل النظر في كتب السنة، معتقداً أن بها كنوزاً ثمينة من تراث النبوة، واستهدي بفطرتي في تجنب الضعيف وقبول الصحيح».

إن فطرة الشيخ هي الضابط والميزان والمنهج. فماذا بقي من مصطلح الحديث؟ لقد غُيّب هو أيضاً. وما الداعي لوجوده بعد أن غيب الشيخ الأخبار وبالغ في ردها.

وقد تقدم في مبحث «التعامل مع القرآن» تأكيد الشيخ محمد الغزالي على أن السنة يستحيل أن تثبت أحكاماً تخالف القران الكريم،

ولأنها كذلك فليست سوى بيان لما في القرآن، ولن تكون مستقلة بالتشريع.

وهو عند حديثه عن السنة النبوية في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» يتعرض لتلك الفكرة باستمرار موهناً جانب السنة النبوية، متجاوزاً في أسلوبه وعباراته حين حديثه عنها. فهو يقول:

«كان أئمة الفقه الإسلامي يقررون الأحكام وفق اجتهادٍ رحب، يعتمد على القرآن أولاً، فإذا وجدوا في ركام المرويات ما يتسق معه قبلوه، وإلا فالقرآن أولى بالاتباع»[1].

وعبارة الغزالي هنا مجانبة للدقة؛ إذ بدأت بالإشارة إلى سعة اجتهاد الأئمة، وهذا حق. ثم بيان اعتماده على القرآن أولاً، ولا أحد ينكر هذا. إلا أن سعة الاجتهاد المشار إليها ضاقت فجأة عندما بدأ الغزالي في تناول جانب السنة؛ فلم يبق منها إلا البحث عن حديث موافق لما في القرآن الكريم فقط، وما عدا ذلك فمردود!!

والغرابة تزيد كلما لاحظنا اهتمامه في كتابه المتقدم بأهل الفقه، مما يعني معرفته بأصول المذاهب، وكيفية الاستنباط لدى الأئمة، ومصادر التشريع التي يعولون عليها، ومع ذلك يختزل كل ما تقدم في بيان أن الاجتهاد مقصور على القرآن الكريم وحده. وقد تزول الغرابة إذا عرفنا أن المقصود بأهل الفقه هم العقلانيون!!

أما التجاوز الأسلوبي: وإيراد العبارات المجافية للذوق الأدبي

---

(١) «السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث» ص٢٢.

والعلمي كتعبير «ركام المرويات» فيكفي هنا ما سجله أحد المعاصرين بقوله: «أرجو أن يعيد القارئ ـ وصاحب الكتاب ـ النظر طويلاً في تعبير (ركام المرويات) ثم يسأل نفسه: هل مثل ذلك التعبير مما يليق الحديث به عن سنة أشرف المرسلين؟! إن تعبير (ركام) لم يعد لفظاً بسيطاً، أو مفردةً لغوية جامدة، وإنما أصبح اصطلاحاً فكرياً يختزل إيماءات وإيحاءات، تعطي معنى الدونية، وما يزدرى به، وما لا يعبأ به، وما يستهان به، وما قلت قيمته أو عدمت. إن تعبير الركام لا يصلح بحال أن يعبر به عن السنة النبوية الشريفة»[1].

أما الدكتور رفيق العجم[2]، فبعد أن استعرض الآراء في الأدلة التشريعية خلص إلى القول: بأن هناك من الأدلة ما كان محل اختلاف على الدوام نتيجة للتمزق السياسي والعقدي، وخاصة دليل الإجماع ودليل العقل (الذي هو الرأي). وللخروج من هذا الخلاف والجدل، وإبعاداً للدين عن التحجير، وتنفيذاً لأمر الله لنا بتجديد الدين في كل حقبة من حقب الزمن ـ على حد قوله ـ فلا بد لنا من «التسليم المطلق بالدليلين النصيين تسليماً إيمانياً، والأخذ بكل حديث يتوافق في مضمونه مع روح الشريعة ومعطيات القرآن الكريم. وذلك لحاجتنا الماسة إلى كل أطراف التشريع، ولم يعد ضرورياً في حقبتنا الاختلاف

---

(١) «أزمة الحوار الديني» جمال السلطان، ص٤٦.

(٢) أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة اللبنانية، له: الإجماع والإرادة في بعدهما الواحد. والأصول الإسلامية منهجها وأبعادها. والنزعة العقلانية واضحة في كتاباته الأصولية.

في رواية الحديث، لأنه في أسس الاختلاف عليه كان اختلافاً سياسياً، ابن فترته الزمنية. أما بعد أن جمع العلماء والمسلمون الأحاديث وانتشرت المطابع، وفعل النقد والتجريح فعلهما، فلا طائل من اللهو في سفاسف الأمور، ونقل الماضي إلى الحاضر»[1].

ثم يستمر في حديثه عن الأدلة الأخرى كالإجماع ودليل العقل على ما سيوضح في مكانه.

ونعود إلى النص المتقدم لتبين منه مكانة دليل السنة عنده. فهو في بداية النص يُصر على التسليم المطلق بالدليلين: القرآن والسنة، لكنه تسليم إيماني، والإيمان هنا يعني القبول القلبي فقط، بدليل ما جاء بعد ذلك من قوله: والأخذ بكل حديث يتوافق في مضمونه مع روح الشريعة ومعطيات القرآن. إذن التسليم الإيماني لا يعني الاحتجاج بكل ما صح من سنة رسول الله ﷺ، بل العمل فقط مقصور على حديث مستوف لشرطين: التوافق مع روح الشريعة، والتوافق مع معطيات القرآن الكريم. وليس مهماً أن يكون الحديث مستوفياً لشروط الصحة، أو دون ذلك، أو كان ضعيفاً، أو موضوعاً أو لا أصل له. فالبحث في الرواية والسند ضرب من سفاسف الأمور!! أما الشرطان اللذان اشترطهما لقبول الحديث والعمل به ـ واللذان لم يردا في أي كتاب من كتب الحديث وعلومه ـ فهما شرطان لا يستطيع تفسيرهما إلا واضعهما، وهو ـ لعمري ـ تفسير يزيد من تمييع الأصول، وفوضوية الاجتهاد، وإبعاد

---

(١) انظر: «الأصول الإسلامية» ص٣٩٦.

شرع الله عن ميدان العمل.

وحيث سيتم التعرض لذلك بتفصيل في مبحث الاجتهاد لدى العقلانيين، فلا بد من إشارة إلى كيفية أخذه بالحديث أو الآية. يقول: «أمدتنا العلوم المعاصرة بطرق ومناهج عدة، ووضعت أمامنا وسائل مختلفة، تساعد على الاستنباط والاجتهاد. وما رأيناه منها ذلك الطريق الذي يدرس بنية المعاني كلاً واحداً فيتناول دراسة النصوص، ومقارنتها، والعودة إلى بنياتها ومفاهيمها، فينظر إلى الهدف والتشريع في باطن الألفاظ ويحلل خلفيات المعاني، من دون أن يأخذ بالآية والحديث منفردين بحيث يعمل على تناول المعاني المجتمعة، ويردها إلى عناصرها ومسلماتها الأولى التي تتوجه إلى خير البشر، وصلاحهم، وتنظيم معاشهم»[1]. إن هذه الرؤية المقدمة في إطار فلسفي تعني ـ عند تحليلها ـ دراسة النصوص بشكل جمعي للتعرف على الأهداف العامة للشريعة، ومن ثم البحث عن المعاني المتعددة داخل اللفظة الواحدة، وقد يكون المعنى جديداً في ذات اللفظة المستعملة قديماً، ثم يقارن بين المعاني جميعها ويؤخذ منها ما هو أقرب للأهداف العامة للشريعة. وأخطر ما في هذه الرؤية هو عملية التوليد للمعاني الجديدة داخل الألفاظ، إذ أن هذه العملية تعني إدخال واقعة ما في دائرة معنى من المعاني ثم إدخال هذا المعنى تحت لفظ من الألفاظ، حتى وإن كان اللفظ لا يتحمله حسب التفسيرات اللغوية القديمة، إذ طالما أن المعنى الجديد يتوافق مع روح الشريعة وأهدافها فيجب على اللفظ احتواؤه. وإنما منع من توليد لفظة

---

(١) انظر: «الأصول الإسلامية» ص٣٩٧.

جديدة الانحصار في بنية اللغة المتكاملة الشكلية ـ كما يقول رفيق العجم ـ.

وأقرب مثال على ما تقدم ما أورده حول الفائدة المصرفية، وبيان أنها في دائرة معنى الإفادة المتبادلة. وهذا أقرب إلى لفظة البيع فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار طبيعة العصر، وضرورة معايشة المسلم له، وأعملنا روح الشريعة وأهدافها العامة، فإننا سنقول بتجويز الفائدة المصرفية[١]. وهذا مجرد مثال على كيفية الاجتهاد لدى العقلانيين، وسيأتي ذكر آثاره في الفصل الثاني من هذا الباب.

وكما أشرت سابقاً فإن عملية توليد المعاني من الألفاظ تتم حسب المراد، وهكذا فإننا سنجد أنفسنا أمام مجموعة من المعاني الجميلة لممارسات قد تكون محظورة نصاً، ثم تدخل هذه المعاني تحت ألفاظٍ لا تحتملها؛ لتعطى حكماً مغايراً لما تستحقه أصلاً.

أما التأكيد على مسايرة طبيعة العصر فهي دعوة واضحة لإخضاع الشرع لمنطق الزمان والمكان بعيداً عن قواعده هو ووسائله المشروعة للتنزيل على الواقع.

وكذلك دعوى استصحاب روح الشريعة وأهدافها العامة في كل واقعة مستجدة، فإنها ستؤدي ـ لا سمح الله ـ إلى تفريغ الواقع من حكم الشرع، ذلك أن أهداف الشريعة ومقاصدها إنما تم استنتاجها من الجزئيات المتضمنة لها، وهي جزئيات تعتبر وسائل شرعية ضامنة لتحقيق الأهداف والمقاصد واستصحاب روح الشريعة.

---

(١) المرجع السابق ص٤٠٨.

فالأمران مترابطان: إذ إهمال الجزئي إهمال للكلي (المقصد والهدف) والأخذ بالجزئي دون اعتبار الكلي غير وارد. ولو افترضنا مصادمة جزئي لكلي فلن يكون ـ بالضرورة ـ مندرجاً تحته، وإنما له تعلق بكلي آخر، وبالإمكان المحافظة على الكلي باعتماد جزئي شرعي آخر.

وحيث أن كثيراً ممن يتبنى الاتجاه العقلاني إنما كان تبنيه له ضمن محاولة الدفاع عن الإسلام وتشريعاته؛ إذ يرى أن الوسيلة الأنسب لإثبات صلاحية التشريع واستمراره هي تبني المنهج العقلاني في إنزال أحكامه على الواقع المستجد، وكذلك في تقديمه للآخرين، غير أن المنهج العقلاني من الناحية العملية يفضي إلى إبعاد النص، والاكتفاء بدليل العقل، حتى وإن لم يقصد أصحابه ذلك، فاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لروح العصر وفق مقتضيات العقول، مع التسليم بكون العقول هي بنات البيئة والثقافة والتربية، بل وقبول الأحكام المفروضة من الواقع مع إلباسها اللباس الشرعي بالعموميات والكلمات الفضفاضة: كروح الشريعة، ومقاصدها، وأهدافها العامة، وقواعد الشرع الكلية .. إلخ كل هذا سيؤدي ـ شئنا أم أبينا ـ إلى زحزحة الشرع عن الواقع شيئاً فشيئاً حتى نجد أنفسنا أمام دنيا محكومة بنظام وضعي في جميع مجالاتها، ودين مقصور على الممارسات العبادية الشخصية، مع بعض التأويلات العقلية ـ ربما ـ في هذا المجال أيضاً. فسيضل العقل يرى حسب منطق العصر، ومؤثرات البيئة، ومؤشرات الرغبات الإنسانية، وكلها خاضعة للتغير والتبديل والاختلاف بين زمن وآخر. والإنسياق وراء حكم العقل المرتبط بما سبق إفضاء لتبديل الشرع

وتغيير الأحكام زمناً بعد زمن.

ولا يعني هذا المناداة بالجمود والدعوة لإقفال باب الاجتهاد استناداً لثبات الشريعة واكتمال الوحي، بل إن اكتمال الوحي وثبات الشرع دليل واضح على شموليته لجميع الأعصر، وكل المستجدات، بنصوصه وأدلته ومقاصده. والعقل أداة الاجتهاد ووسيلة النظر، فما عليه إلا أن يدور في دائرة الشرع فهماً واستنباطاً واستدلالاً؛ ليجد أن كل واقعة في كل عصر مشمولة بحكم الشرع، وعدم الوصول إلى معرفة ذلك تقصير في عملية الاجتهاد، لا قصور في أحكام الشرع.

المطلب الثاني: التفريق بين سنة العادة وسنة العبادة في الجانب التشريعي.

أشرنا في مبحث سابق إلى أن السنة منها ما هو عملي ومنها ما هو قولي وتحدثنا عن أقسام أفعال النبي ﷺ لدى جمهور الأصوليين[١]، مع توضيح ما يتعلق به منها تشريع وغيره.

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى تقسيم السنة من جهة وجوب العمل بها إلى قسمين:

الأول: ما يجب العمل بمدلوله مطلقاً، وهذا أغلب سنته ﷺ.

الثاني: ما يلتزم فيه بخطته ومبدئه ﷺ في تحري حكم الله.

فيما لا شاهد قطعاً فيه، وذلك بتحري الوسائل والأسباب

(١) راجع: «ضوابط المصلحة عند جمهور الأصوليين» الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة للسنة في هذا البحث.

الحكيمة[1].

وهو قول مستند إلى ما أورده القرافي من التفريق بين منصبي الإمامة والفتوى، بقوله إن للإمام أن يقضي وأن يفتي ـ كما تقدم ـ وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء كجمع الجيوش وإنشاء الحروب وحوز الأموال وصرفها في مصارفها، وتولية الولاة، وقتل الطغاة؛ وهي أمور كثيرة تختص به، لا يشاركه فيها القاضي، ولا المفتي ... وظهر حينئذ أن القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، وأن تصرف الإمام الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخاصة في حق الأمة[2].

ثم وضح ذلك بما أورده في مسائل لاحقة إذ يقول: «إن تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى، كما قلناه في غيره من المفتين.

وتصرفه ﷺ بالتبليغ هو مقتضى الرسالة. والرسالة هي أمر الله تعالى له بذلك التبليغ. فهو ﷺ ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى، فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى ... فلا يلزم من الفتيا الرواية، ولا من الرواية الفتيا، من حيث هما رواية وفتيا.

وأما تصرفه ﷺ بالحكم فهو مغاير للرسالة والفتيا؛ لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله ﷺ بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج ...

---

(١) انظر: «ضوابط المصلحة» للطوفي ص١٦٦.

(٢) «الإحكام» للقرافي ص٣٢ ـ ٤١.

فهو ﷺ في هذا المقام منشئ، وفي الفتيا والرسالة متبع مبلغ، وهو في الحكم أيضاً متبعٌ لأمر الله تعالى له بأن ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، لا أنه متبع في نقل ذلك الحكم عن الله تعالى، لأن ما فوض إليه من الله تعالى لا يكون منقولاً عن الله تعالى ...

وأما تصرفه ﷺ بالإمامه فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة ... وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة، لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وتحقق الحكم؛ بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة ... وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى.

وأما اثار هذه الحقائق في الشريعة فمختلفة:

فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش ... فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقرراً لقوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1]».

وما فعله ﷺ بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود ... فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر اقتداءً به ﷺ لأنه عليه السلام لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم،

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٨.

فتكون أمته بعده ﷺ كذلك.

وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام»[١].

والقرافي من خلال استعراض كلامه في هذا المجال يتضح مقصوده من التفريق بين ما كان حقاً للإمام أو الحاكم فلا يقدم عليه إلا بإذنه، وما كان غير ذلك مما يجب الالتزام به من كل فرد من غير اعتبار لحكم حاكم أو إذن إمام. ويؤكد ذلك أيضاً ما أورده من مسائل اختلف فيها الفقهاء حول تصرف الرسول ﷺ أهو من باب التصرف بالإمامة فلا بد فيها من إذن الحاكم، أم هو من باب التصرف بالفتيا فيكون حقاً لكل أحد. ولم يرد أن تلك المسائل مختلف فيها من جهة شرعيتها وعدم الشرعية فيها. ويؤكد ذلك أيضاً ما أشار إليه القرافي في مسائل اجتهاد الحاكم قبل هذه المسألة، وضرورة استناده للأدلة الشرعية، وجواز نقضه إذا خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي[٢].

فكل ما صدر عنه ﷺ من السنة بوصفه رسولاً ومبلغاً أو حاكماً وإماماً فحكمه الاتباع والقبول إلا أن الاقتداء به فيه على نوعين كما تقدم: عام وخاص، فالعام ما لم يتوقف فيه على حكم الحاكم أو إذن الإمام، وهو كل ما صدر عنه ﷺ من جهة كونه مبلغاً، والخاص هو ما كان حكماً وقضاءً فالاقتداء به فيه متقرر أيضاً، لكنه واجب في حق

---

(١) انظر: «الإحكام» للقرافي من ص٨٦ ـ ٩٦.

(٢) انظر: «الإحكام» ص٧٥.

الولاة فقط باعتبار أن ذلك الفعل صدر منه ﷺ بصفته إمام الأمة، فهو الذي يقضي بينهم، ويقسم الحقوق والعطايا، ويجيش الجيوش، ويقيم الحدود. فالاقتداء به ﷺ متعين في حق الولاة كلٌّ بحسب المرتبة، فأمير الغزو يقتدي به فيما يتعلق بأمور الحرب وسياستها الشرعية وأحكامها. وليس لكل أحد مباشرة قسمة الغنائم ـ مثلاً ـ بنفسه ...

والقضاة يقتدون به فيما كان خاصاً بالقضاء وليس لكل أحد مباشرة الأمر بنفسه، وإنما الأمر متعلق بالقاضي أو الحاكم[1].

فهل فُهم من كلام القرافي عدم الاقتداء، أم أن المفهوم هو الاقتداء وإن على طائفة مخصوصة في مجالٍ مخصوص؟

نقل بعض العقلانيين النص الوارد عن القرافي وفسره تفسيراً يتفق وما يريده، فقد ذهب محمد عماره إلى أن السنة باعتبار التشريع تنقسم إلى سنة العادة، وسنة العبادة، معرفاً الأولى بأنها ما لا إلزام فيها، والثانية بما لا يتغير حكمها[2].

ثم يزيد في توضيح الأمر بأن سنة العادة تشمل كل ما خرج عن دائرة العقائد (الغيبيات) أو العبادات؛ إذ الغيبيات والعبادات ـ عند عماره ـ لا تغيير لحكمها بالاجتهاد، وكذلك إذا هي تعلقت بالثوابت الدنيوية[3].

أما سنة العادة وهي المتعلقة بفروع المتغيرات الدنيوية فهي مجرد اجتهاد نبوي مؤسس على العلة. فهذه لا إلزام فيها كما تقدم، بل المعول

---

(١) انظر: «أفعال الرسول» للعروسي ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» ص١١٤.

(٣) المرجع السابق ص١١٤.

عليه هنا هو المصلحة المستجدة.

يقول محمد عماره: «وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي عن العلاقة ـ علاقة المزاملة بين النص وبين الاجتهاد ـ ميز المحدثون والأصوليون في نصوص السنة النبوية بين سنة العادة ـ وهي التي لا إلزام فيها ـ وسنة العبادة التي لا تغيير لحكمها بالاجتهاد ـ إذا تعلقت بالغيبيات التي لا يستقل العقل بإدراكها، أو بالعبادات ومن ثم لا يجوز الاجتهاد في تغيير حكمها، وكذلك إذا هي تعلقت بالثوابت الدنيوية؛ لانتفاء دوران وتغير عللها ... ميزوا بينها وبين السنة التي تتعلق بالفروع من المتغيرات الدنيوية، والتي هي اجتهاد نبوي، فهذه تدور أحكامها مع عللها وجوداً وعدماً ... فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد تبعاً لما يستجد من مصالح»[1]. ثم أورد ما نقلناه من نصٍ متقدم عن القرافي، واستنتج منه ما يلي:

أولا: أن السنة تنقسم إلى قسمين:

(أحدهما): سنة تشريعية: (أي من الشرع) وهي شاملة للوضع الإلهي في السنة، الخارج عن إطار اجتهاد الرسول. وحكمها الدوام وعدم الاجتهاد فيها.

(الثاني): سنة غير تشريعية: وهي المتعلقة باجتهادات الرسول في فروع المتغيرات الدنيوية سواء في السياسة أو الحرب أو المال، وكل ما يتعلق بإمامته للدولة الإسلامية، أو بقضائه في المنازعات الذي هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع، وليس وحياً معصوماً ...

---

(١) «معالم المنهج الإسلامي» ص١١٤ ـ ١١٥.

وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذي يأتي بجديد الأحكام[1].

ثانياً: أن توقف السنة غير التشريعية على حكم الحاكم أو إذن الإمام يعني استئناف الاجتهاد فيها من جديد بواسطة القضاء المعاصر، وإمام الوقت الحاضر، لتبين مدى توافر شروط إعمال أحكامها، وموافقة الحال وتحقيق المصلحة[2].

وفي مناقشة محمد عماره نبدأ ببيان ما ذكره عماره في موضع آخر من حصر السنة التشريعية في تفسير الرسول ﷺ للقرآن فقط فهو يقول: «فنحن مطالبون، حتى نكون متبعين للرسول، بالتزام سنته التشريعية ـ أي تفسير القرآن ـ لأنها دين»[3]، فالسنة التشريعية التي كانت في النص السابق ما خرج عن اجتهاد الرسول، أصبحت هنا ما فسره النبي ﷺ من القرآن الكريم!! أما الأحكام الواردة في السنة ابتداءً فليست من السنة التشريعية ـ عند عماره ـ سواء تعلقت بالعبادات أم المعاملات. وطالما كانت كذلك فالاقتداء بها غير ملزم. يقول محمد عماره: «أما سنته غير التشريعية ومنها[4]، تصرفاته في السياسة والحرب والسلم والمال والاجتماع والقضاء، ومثلها ما شابهها من أمور الدنيا، فإن اقتداءنا به يتحقق بالتزامنا بالمعيار الذي حكم تصرفه ﷺ، فهو

---

(١) المرجع السابق ص١١٥.

(٢) المرجع السابق ص١١٩.

(٣) انظر: «الإسلام وقضايا العصر» ص٢٥.

(٤) يلاحظ أن ما ذكره من أمثلة بعض من السنة غير التشريعية عنده لا كلها، فالمسكوت عنه أكثر من المنطوق به.

«كقائد للدولة» كان يحكم فيها على النحو الذي يحقق المصلحة للأمة، فإذا حكمنا كساسة بما يحقق مصلحة الأمة كنا مقتدين بالرسول، حتى ولو خالفت نظمنا وقوانيننا ما روي عنه في السياسة من أحاديث لأن المصلحة بطبيعتها متغيرة ومتطورة»[1].

إذن نحن هنا أمام مساحة كبيرة نتحرك فيها بعقولنا وبما نراه من مصالح فقط، سواء اتفقت هذه المصالح مع أحكام الشريعة أم خالفتها، وسواء أكانت مصالح حقيقية كلية أم جزئية متوهمة. فالمهم هو إضفاء الشرعية على كل النظم والقوانين ـ وإن صادمت النصوص ـ طالما كانت هذه النظم وتلك القوانين متعلقة بميدان السنة غير التشريعية، وما أوسعه من ميدان عند عماره وأصحابه!!

«وهكذا يصبح ـ بناءً على فهم الدكتور ـ لزاماً علينا عدم الالتفات إلى كافة النصوص الواردة في السياسة والحرب، كأحكام الجماعة، والإمامة، والبيعة، والسمع والطاعة، وأحكام المحاربين والبغاة، وأحكام المرتدين، وأحكام اليهود والنصارى والمشركين، وعامة أحكام دار الحرب، ودار الإسلام، وأحكام السلم من المعاهدات وضوابطها، وكذلك أحكام الاجتماع، وحفظ نظم الدولة، وحدود الله، وفيها أحكام الحدود والتعزيرات ونحوها وشروطها، وأحكام الأسرة في النكاح والطلاق والعدة والرضاع والنفقة وغير ذلك، وأحكام القضاء والشهادة واليمين ونحوها، وكذلك أحكام النظام المالي وأحكام البيوع ... طالما أن المقصود

---

(١) «الإسلام وقضايا العصر» ص٢٥.

هو أن نعمل بما نرى نحن أنّه المصلحة لا ما تراه النصوص»[1].

صحيح أن هناك من السنة النبوية ما يتعلق به الاقتداء والاتباع وهو غالب سنته ﷺ، ومنه ما لا يتعلق به اقتداء واتباع كما تقدم في الحديث عن بعض أفعال النبي ﷺ، وما أشار إليه بعض المحققين مما ليس هو من باب تبليغ الرسالة، بل مرده لرأيه ﷺ في أمور دنيوية مستندها التجربة كتأبير النخل، وطلبه يوم بدر النزول في مكان ظنه صالحاً للحرب، وما فعله ﷺ بحكم الجبلة والطبيعة، أو كان خاصاً به ﷺ... فهذا لا يلزم منه الاتباع ولا يتعلق به تشريع، وهو القليل النادر في سنته ﷺ.

وأما ما كان من باب تبليغ الرسالة فلا جدال في وجوب الاقتداء به فيه. وغير صحيح أن كل ما يتعلق بالمتغيرات الدنيوية هو من باب سنة العادة وبالتالي تندرج تحت السنة غير التشريعية، فهي دعوة تفتقر إلى الدليل، بل الدليل يصادمها، إذ أن تصرفات الرسول ﷺ بمقتضى كونه حاكماً أو إماماً شملت ميادين كثيرة ـ أشار إليها محمد عماره أيضاً ـ كالحروب والأموال والحدود والمنازعات والطلاق والنكاح والعقود... فهل تخلو هذه الميادين عن حكم الشرع!!

إن كثيراً من الميادين المتقدم ذكرها منصوص على حكمه في القرآن والسنة، وإنما أدخلها القرافي تحت تصرفات الرسول ﷺ بمقتضى كونه حاكماً أو إماماً ليؤكد على أن من يتولاها هو الحاكم أو الإمام لا

---

(١) «غزو من الداخل» لجمال سلطان ص٣٨.

عامة الخلق، لا ليثبت القرافي عدم الإلزام في أحكامها كما حاول عماره تفسير ذلك.

ومحاولات عمارة متعددة في تأويل النص حسب الاتجاه، فعندما أورد قول القرافي «فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمام، وما استبيح إلا بإذنه» قال معلقاً ومؤولاً «إن ما أخذ عن اجتهاد الرسول، باعتباره إمام الدولة، وليس عن الرسالة المبلغة، أو الفتيا المتعلقة بها، فمرده إلى إمام الوقت الحاضر أي الدولة الإسلامية المعاصرة، التي تستأنف ما ورد فيه من السنة غير التشريعية، تمضي منها ما لا يزال محققاً للمقاصد، وتستبدل أحكاماً جديدة لما لا تتوافر شروط إعمال حكمه... كل ذلك باجتهاد جديد»[(١)].

فهو قد بدأ التأويل بالقول إن ما صدر عن رسول الله ﷺ باعتباره إمام الدولة ليس له علاقة بالرسالة المبلغة، وهذا افتئات عليه ﷺ؛ إذ أنه ﷺ بوصفه إماماً كان ينفذ أحكام الله تعالى الموحى بها إليه، وما اجتهد فيه ﷺ من اجتهادات أقره الله تعالى عليها فهي واجبة الاتباع أيضاً، وما تصرف فيه ﷺ بوصفه إماماً أو حاكماً أشرنا إلى وجوب الاقتداء به فيه من الحكام والولاة.

وتصرفه ﷺ بالحكم اتباع لأمر الله له بأن ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، كما أشار إلى ذلك القرافي وغيره، وذكره عماره دون تعليق عليه، فإذا كان ﷺ متبعاً لأمر الله فإن اتباعه في طريقته في

(١) «معالم المنهج الإسلامي» ص١١٨.

الحكم والإمامة واجب علينا حسب التقسيمات والاختصاصات المشار إليها سابقاً.

وقد اصاب عماره في رد تصرفه ﷺ باعتباره إماماً إلى إمام الوقت الحاضر، لكنه فسر ذلك الرد باستئناف ما ورد وإعادة النظر فيه، واستبدال الأحكام... كل ذلك باجتهاد جديد. إنه لم يذهب كما ذهب غيره إلى وجوب اقتداء الحكام والأئمة به ﷺ في هذا المجال، بل ذهب إلى تقرير استئناف النظر وتأسيس الحكم على اجتهاد جديد.

فلم يكف تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، وإخراج جانب كبير من جوانب الحياة عن مظلة الشريعة ـ بادعائه أنها من السنة غير التشريعية، ولا إلزام في أحكامها ـ أقول لم يكف ذلك بل هو مصر على إعادة النظر واستنباط الأحكام بمنهج واجتهاد جديدين عمادهما المصلحة، والمصلحة فقط، وهي مصلحة تدرك بالعقل، ولها المرتبة الأولى في عملية النظر والاجتهاد، حتى وإن صادمت نصاً قطعي الدلالة والثبوت، فالنصوص ليست مرادةً لذاتها؛ وإنما المراد المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها؛ يقول عماره: «فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية، ليست ـ كما تشهد بذلك بداهة الفطرة ـ ليست مرادةً لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد، فهي ـ أي أحكامها المستنبطة منها ـ تدور مع هذه العلة الغائية ـ المصلحة ـ وجوداً وعدماً ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت،

أو بعادة تبدلت، أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة، وتبدل العادة، وتطور العرف، فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً»[1]، ولا يظن القارئ أن النص المتقدم يخص الظني الدلالة أو الثبوت أو كليهما، بل حديث عماره يتناول النص قطعي الدلالة والثبوت!! يقول: «ثم ـ وهذا هام جداً في هذه القضية ـ إن الاجتهاد مع وجود هذا النص، قطعي الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤبداً، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً وأبدياً... فالحكم المجمع عليه المؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت إذا كان متعلقاً بعلة غائية تبدلت، أو بعادة تغيرت، أو بعرف تطور، ـ أي إذا لم يعد محققاً للمقصد منه، وهو المصلحة ـ فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه اجتهاداً يثمر حكماً جديداً يحقق المقصد ـ المصلحة ـ، فإذا عادت العلة الأولى، أو العادة القديمة فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم، عاد الاجتهاد إليه من جديد، كل ذلك والنص قائم نتلوه، ونتعبد بتلاوته»[2]، هذا هو اجتهاد عماره إذن، وميدانه قطعي الثبوت والدلالة الذي نقل عدم جواز

---

(١) «معالم المنهج الإسلامي» ص١٠٢.

(٢) «معالم المنهج الإسلامي» ص١٠٢.

الاجتهاد فيه، لقطعية ثبوته، وقطعية دلالته[1]. وهما الأمران اللذان لا مجال معهما لاجتهاد إلا لمن أراد تجاوز النص، وهو ما يؤدي إليه اجتهاد محمد عماره، ولا عبرة بقوله: «فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه»، إذ لا معنى لإلغاء النص سوى إلغاء حكمه المستنبط منه بدلالته القطعية، أما إلغاء النص برفعه أي بنسخه ـ فليس ذلك لمحمد عماره الذي يقرر أن اجتهاده الجديد في النص قطعي الثبوت والدالالة قد يلغي الحكم أو يعيده ـ حسب المصلحة ـ مع بقاء النص للتعبد والتلاوة مما يوكد أن اجتهاده لم يتجاوزه ويلغيه، فهو قائمٌ ثابت.

فهو يطمئننا على أنه لن ينسخ النصوص أو يغيرها، وإنما سيغير أحكامها فقط!! فلماذا الهلع والخوف إذن؟!

إنه هلعٌ وخوفٌ ولبسٌ من عوام الفكر الإسلامي ـ المقصود أنصار النص ـ ولا يستند شيء منه إلى منطق أو حجة يقول: «أما النصوص، قطعية الدلالة والثبوت، والتي تعلقت بأمور هي من الفروع الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلة غائية فتلك هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي نعالجه الآن... وفي اعتقادي أن هذا اللبس قائم في نطاق عوام الفكر الإسلامي وحدهم لأنه ـ كما سنرى ـ ليس له منطق أو حجة أو أساس»[2]، المنطق هو ـ إذن ـ تحكيم العقل وتقديمه على الشرع باعتماد ما يدركه العقل وحده من مصالح قد تكون جزئية أو متخيلة،

(١) انظر: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد صالح موسى ص٢٢، وكذلك «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد فوزي ص١٧، والاستصلاح للزرقا ص٨٩.

(٢) المرجع السابق ص١٠٢.

ورد النصـوص القطعـيـة، أو تـأويلهـا بمـا يتناسـب والواقع المعبـر عنه بالعادة والعرف.

ولا بد من الإشارة إلى مستنده ودليله الذي لم يتجاوز شهادة أهل الاختصاص في الفكر الإسلامي أو بعبارة عماره «أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي» فإن كان مقصده ـ كما هو المتبادر ـ المختصين في فكر عماره العقلاني فهذا هو المتوقع منهم، فأين الدليل إذن؟

وإن كان يشير إلى علماء الشريعة فقد نقلنا الإجماع ـ في مباحث سابقة ـ على أن المصلحة لا يجوز اعتبارها عند مخالفة النص. وسيأتي زيادة توضيح لهذا في مبحث المصلحة عند العقلانيين من هذا الباب.

وتكفي الإشارة هنا إلى عدم استقلال العقل بإدراك المصالح، مما يترتب عليه ـ بالضرورة ـ عدم اعتبار المصلحة العقلية المصادمة للنص. ومن أدلة ذلك:

أولاً: أن معرفة مقاصد الشرع الكلية المراعية لمصالح العباد، إنما عرفت عن طريق تتبع الجزئيات، وهي نصوص الشرع المتضمنة للأحكام الشرعية المحققة للمصالح، وإذا كانت المصالح معروفة عن طريق النص فإن إبعاده والاكتفاء بالعقل في تحديد المصلحة هدمٌ للمصلحة ذاتها ـ باعتبارها مقصداً شرعياً ـ بهدم الطريق الموصل إليها.

ثانياً: أن العقل في المسائل الشرعية تابع للنقل، فعليه الوقوف عند

حدود النقل؛ إذ أن تعديه لها إبطالٌ للشرع[1].

ثالثاً: أن التشريع هو حق الله الخالص لا يشاركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وتشريعه عز وجل هدى ونور ومصلحة تتحقق للملتزمين به، المنفذين لأحكامه، فما حسنّه الشرع فهو حسن ومصلحة، وما قبحه فهو قبيح ومفسدة. ولو كان للعقل أن يحقق الهداية وحده، ويتعرف على مصالح الناس وحده، لما كان إرسال الرسل وإنزال الكتب. صحيح أن العقل يعرف القبح والحسن في الأشياء، لكن المؤكد أن معرفته لها معرفةٌ إجمالية لا تنفذ إلى التفصيلات المتعلقة بالزمن والمكان والأفراد والجماعات. أما شرع الله العليم الخبير فهو المتضمن للمصلحة الحقيقية الشاملة التي يقصر العقل عن الإحاطة بها والتعرف على جميع جوانبها.

وقد أشار إلى ذلك ابن القيم[2] ـ رحمه الله ـ بقوله: «بل غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفصيله، أو قبحه، فيدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد. وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه. فتأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبيينه، وما أدركه العقل الصريح من ذلك تأتي الشرائع بتقريره. وما كان حسناً في وقت قبيحاً في وقت، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت

---

(١) انظر: «الموافقات» المقدمة العاشرة ج١/٨٧.

(٢) سبقت الإشارة إلى قول ابن القيم في مباحث المقاصد لدى الشاطبي.

حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه. وكذلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته؟ فيتوقف العقل في ذلك. فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة. وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص، مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك. فتأتي الشرائع ببيانه، فتأمر به من هو مصلحة له، وتنهى عنه من هو مفسدة في حقه. وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة، لا يهتدي إليها العقل، فلا تعلم إلا بالشرع: كالجهاد والقتل في الله. ويكون في الظاهر مصلحة، وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة»(١).

وهكذا نتأكد من كون العقل قاصراً عن إدراك المصالح في كل الظروف والأحوال. فإذا تقرر هذا يتقرر قبله ومعه وبعده أن نصوص الشريعة وأحكامها هي الطريق الحقيقي الموصل للمصلحة الحقيقية.

لا نقول هذا تغييباً للعقل ودوره، بل تقريراً لحكم العقل نفسه القاضي بأن مصلحة الخلق كامنةٌ في شرع الله. فكيف يبقى هذا الحكم قائماً مع القول بتجاوز النصوص من أجل مصلحة توهمها العقل ولم يتضمنها النص.

ثم إننا ندرك أن العقل يتكون في أحضان البيئة، فيتأثر بأنماطها وأفكارها وسلوكياتها مما يجعل أحكامه بعيدة عن الحياد والموضوعية، فتأتي مصالحه على هذا التصور؛ ولذا فإن العقلانيين كثيراً ما يقيسون

---

(١) «مفتاح دار السعادة» ج٢ ص١١٧.

المصالح بمقاييس الواقع والظروف وملاءمة الأحوال ومسايرة العصر، ويدعون أن هذه مصالح تعرف عليها العقل وحكم بها، ثم يضعونها في مواجهة مع النص الذي يتضمن مصلحة حقيقية، ولحرصهم على تغليب جانب الواقع والظروف الراهنة ومسايرة العصر، تراهم يعلون من شأن ما توهموه من مصالح، مؤكدين على أنها نتاج النظرة العقلية الموضوعية، وما دامت كذلك فهي مصلحة عامة لقبول كل العقلاء لها، وطالما كانت عامة فليغيب النص الجزئي، ولتكن المصلحة الجديدة هي حكم الشرع ومقصده. وهذا هو الاجتهاد الجديد: إلغاء للنصوص بإلغاء أحكامها، بناء على عدم توافر الشروط المناسبة لتطبيقها، والبحث عن حكم ما من الأحكام المتماشية مع العصر وأحواله، المحققة للرغبات، والمضفية على كل الممارسات لباس التشريع، بدعوى أن هذه هي المصلحة، والمصلحة مقصد شرعي عظيم!!

أما قول محمد عماره عن تبدل العادة وتطور العرف وأثر ذلك في إلغاء حكم النص ـ حتى ما كان قطعي الثبوت والدلالة ـ أو تأخيره...

فالرد عليه ببيان أن اختلاف العوائد لا يؤثر في الأحكام المنتظمة لها، أي أن العوائد لا تخرج عن أحكام الشرع، فإذا تعلق حكم شرعي بعادة ما ظل مرتبطاً بها على الدوام، فإذا لاحظنا اختلافاً في العادة فلا نقول: بأنها العادة الأولى قد تغيرت ليتغير حكمها المرتبط بها، بل نقول بأنها عادة أخرى تعود لأصل شرعي آخر يُحكم به عليها، فتظل كل العوائد محكومة بالشرع. وهو ما أشار إليه الشاطبي بقوله: «واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في

الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده، ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد»[1].

أما اختلاف الأحكام باختلاف الأحوال والأزمنة فيكفي هنا ما ذكره الدكتور عابد سفياني[2]، بقوله: «إن تغير الأحوال والأزمنة لم تغفله الشريعة بل وضعت له أحكاماً تخصه.. فاختلاف الأزمنة التي تأتي على المسلمين فترة القوة، وفترة الضعف جعل الله لكل زمن حكماً يخصه في حال القوة، وكذلك في حالة المجاعة والحاجة، وفي حال الاكتفاء... ولا تعني مراعاة الشريعة للأزمان والأحوال والقدرات أنها تركت تحديد المصلحة وتشريع الحكم للعقل البشري، كلا فإنها لم تترك ذلك له، لا في العبادات ولا في المعاملات...

وإن تغير الفتوى إذا تغير تحقيق المناط؛ لكي تنتظم كل واقعة تحت حكمها الشرعي، لا صلة له البتة بتغير أحكام الشريعة بزعم تغير

---

(١) «الموافقات» ج٢ ص٢٨٦.

(٢) أستاذ بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. له: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية.

المصالح بتغير الأزمنة، ومن هنا فإن الفقه الإسلامي يتجدد ولا يجمد، حيث يأخذ كل واقعة بخصوصها فيدخلها تحت حكمها الشرعي حسب تحقق مناطها، فإن جاء زمن آخر تجددت تلك الواقعة على صورة أخرى وتغير تحقيق مناطها، وضعت تحت حكمها الخاص بها وهكذا... ولكل واقعة بحسب تحقق مناطها حكم ثابت يحقق المصلحة في جميع الأزمان»[1].

وإذا كان محمد عماره يرى أن السنة يؤخذ منها ويترك وفق المعيار الذي تبناه. فإن لمحمد إقبال رأياً آخر.

فهو يقر بأن هناك أحاديث تتضمن أحكاماً تشريعية، وأحاديث ليس لها طابع تشريعي. ولم يقف عند القسم الثاني. أما القسم الأول: وهو ما تضمن أحكاماً تشريعية فلم يذهب مذهب «عماره» في عدّه من السنة التشريعية بشرط أن يكون تفسيراً للقرآن الكريم ـ كما تقدم ـ بل يرى إقبال عدم الأخذ بالأحاديث مطلقاً في تقنين الأحكام المعاصرة.

وحجته أن الرسول ﷺ في محاولته لبناء شريعة عالمية تشمل الشعوب المختلفة، كان لابد له من جعل أمة معينة نواة، فيعلمها ويطبق المبادئ التي ينادي بها على حالات واقعية، في ضوء العادات المميزة للأمة التي هو فيها، وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق هي أحكام خاصة بتلك الأمة، إذ ليست مقصودة بذاتها، وإنما المقصود ما تهدف

---

(١) انظر: «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» ص٥٤٠.

إليه من مبادئ، فلا مجال لفرضها على الأجيال المقبلة(١).

إنه الادعاء ذاته الذي يشغب به العقلانيون: استلهام المبادئ العامة والمقاصد الكبرى دون النصوص والأحكام الجزئية!!

إنه لأمرٌ عجيب أن نستنتج المبادئ والمقاصد من أحكام الشريعة الجزئية، ونصوصها التفصيلية، ثم نأبى تطبيقها في عصرنا الحاضر بدعوى أنها لم تعد محققة للمصالح التي حققتها فيما مضى من الأزمان، وأن المصلحة لا تتحقق إلا من خلال ما نسنه من أحكام، أو نقننه من قوانين!!

لقد غدا الفكر البشري ـ عند العقلانيين ـ أشمل وأهدى وأرحم وأنفع للبشرية من تشريع الخالق العالم الخبير!!

ولم يكتف إقبال بذكر رأيه المتقدم فقط، بل قد زعم ـ إضافة لذلك ـ بأن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ لم يعتمد على الأحاديث التشريعية لما يراه من أنها خاصة بالعرب في عصر الرسالة، وعالمية الإسلام تمنع من اعتماد ما فيها من أحكام.

وقد رُمِيَ أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ بمخالفة السنة ودافع عنه غير قليل من العلماء(٢).

ولم يقل أحدٌ ـ قبل إقبال فيما نعلم ـ بأن عدم احتجاج أبي حنيفة ببعض الأحاديث كان لرأيه بأنها خاصةٌ بعصر النبي ﷺ.

---

(١) انظر: «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ص١٩٧.

(٢) انظر: «أبو حنيفة» للأستاذ محمد أبو زهرة.

ويخلص محمد إقبال إلى أن «موقف أبي حنيفة على الجملة من الأحاديث التي تشتمل على أحكام تشريعية بحتة هو في نظري موقف جد سليم. وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة في التفكير العصري أنه من الأسلم ألا تتخذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتقنين، فإنهم يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة»[1].

وهكذا يتطور النظر العقلاني في سنة المصطفى ﷺ:

فبعد أن بدأ الأمر برد خبر الآحاد في مجال العقائد وقبوله في الفروع بشرط موافقته للقرآن الكريم نجد الشيخ محمد الغزالي ينصب ميزاناً جديداً للاهتداء إلى الصحيح من الأحاديث، هذا الميزان هو «فطرة الشيخ»، وهي هنا تعني ذوقه المنبجس من العاطفة والعقل، أو رأيه المستند إلى العقل وضغط الواقع. ومع هذا فليس ما صح بهذا الطريق، أو هذا الميزان، مقبولاً عند الشيخ في بعض القضايا الخطيرة التي لم يذكر تفصيلاً لها، والتي لا بد فيها من حديث متواتر، أو شبيه بالمتواتر؛ إذ لا يكفي فيها حديث آحاد حتى مع جلالة راويه!!

ثم نرى الدكتور رفيق العجم يضيف شرطين آخرين لقبول الحديث هما: اتفاقه مع روح الشريعة، واتفاقه مع معطيات القرآن الكريم. وهما شرطان يقصد بهما رد الأخبار الصحيحة متواترة كانت أم آحاداً. نقول ذلك بعد استعراضنا للتحليل الذي قال به العجم، وأشرنا إليه سابقاً.

---

(١) انظر: «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ص١٩٨-١٩٩.

ثم أتى محمد عماره ليقسم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، جاعلاً القسم الأكبر منها غير تشريعي لتعلقه بالدنيا وأحوالها ومجالاتها، وقصره للتشريعي على ما تعلق بالعقائد والثوابت من العبادات.

ثم أعلن نظريته المبتكرة في الاجتهاد القائلة بالاجتهاد في النص قطعي الدلالة والثبوت، اجتهاداً يغير حكمه أو يرفعه حيناً دون آخر، مؤكداً على نجاح النظرية بموافقتها على بقاء النصوص دون إزالة أو تغيير. وأظنه يريد منّا أن نشكره على إبقائه على النصوص دون نسخ لها لنتمكن من التعبد بها في صلواتنا، كما يقول!!

ثم يأتي محمد إقبال ليعلن في جرأة ما خشي الآخرون إعلانه؛ إذ يقول بأن تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية غير مجدٍ البتة، وتَرْكُها، وعدمُ جعلها أساساً للقوانين هو الأولى؛ لأنّها بتفصيلاتها خاصة بالأمة التي عاصرت الرسول ﷺ فقط. وكأنّه رأى أنّ هذه الجرأة لم تحدث الاستجابة المرغوبة، أوحتى الهزة الفكرية التي يريدها، فاستشهد بالتاريخ؛ ليؤكد أن هذا ليس رأياً له فحسب، بل قال به الإمام أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ وجعله أساس مذهبه!!

وباطلاع يسير على أصول مذهب الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ يتأكد خطأ هذا الادعاء.

وكثيرون أولئك الذين نهجوا هذا النهج ممن يوصفون بالمفكرين الإسلاميين. وقد تتبع أقوالهم باحثٌ معاصر وعقب عليها بما يلي:

«ونكتفي بما أوردنا من أمثلة تدل على هذا المنعطف الخطر في طريق ديننا وعقيدتنا، من أبناء جلدتنا، والناطقين بلغتنا، وهذا الفريق من الكتاب المسلمين الذين ركزوا جهودهم على مخالفة الأئمة الأعلام السابقين، وأعطوا أنفسهم حق الاجتهاد تفسيراً وتأويلاً، وقد أعطوا أنفسهم حرية القول وفق أفهامهم، فوصلوا إلى الخطأ في القول، والشطط في الاجتهاد في مذهبهم الذي تمذهبوه. وذلك ليصلوا إلى مرتبة النبوغ الذي من أعظم وأسهل شروطه ضعف الدين. وضعف الدين أضمن للنجاح في مضمار الثقافة العصرية من قوة العلم»[1].

---

(١) الدكتور حمد الجمال في كتابه: «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر» ج١ ص٢٩٤/٢٩٥.

المبحث الثالث

دليل الإجماع في المنهج العقلي الحديث

ولابد من بيان معنى الإجماع وحجيته عند الأصوليين قبل الشروع في بيان تناول منهج العقلانيين له. فنقول: الإجماع في اللغة الاتفاق، والعزم على الأمر.

أما في الاصطلاح فقد تعددت تعريفات الأصوليين، وتنوعت عباراتها، وهي مع ذلك تتفق على قدر مشترك هو (وجود الاتفاق على حكم الواقعة). إلا أن الخلاف في التعريفات يرد أحياناً من جهة المتفقين على حكم: هل هم علماء العصر أو المجتهدون منهم فقط؟. ثم هل يقتصر على علماء العصر فقط أو لا بد من اتفاق علماء كل العصور؟ وهل يُكتفى بأهل الحل والعقد، أو تدخل كل الأمة فى الاتفاق؟

وأحياناً يرد الخلاف من جهة زمن الإجماع: إذ يقيده البعض بكل زمن غير زمنه ﷺ، في حين يطلقه البعض الآخر دون تقييد.

وأحياناً أخرى يأتي الخلاف من جهة الواقعة محل الحكم؛ إذ يصرح البعض بالشمول فيجعل أي أمر من الأمور أو واقعة من الوقائع محلاً للإجماع، ويقيده البعض بالأمر الشرعي... ونستعرض هنا بعضاً من أقوال الأصوليين في تعريفات الإجماع:

فقد ذهب القاضي أبو يعلى[(١)]، إلى أنه «اتفاق علماء العصر على

---

(١) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، يكنى بأبي يعلى المعروف بالقاضي الكبير الفقيه الحنبلي الأصولي المحدث. ولد سنة ٣٨٥هـ. له من المصنفات: أحكام القرآن، والعدة في أصول الفقه وغيرها كثير. توفي سنة ٤٥٨هـ (الفتح المبين ١/٢٤٥).

حكم النازلة»[1].

وذهب الغزالي إلى أنه «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»[2].

ويعرفه ابن قدامة بأنه «اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين»[3].

أما الآمدي فيعرفه بأنه «عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»[4].

وعرفه البيضاوي باتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور[5].

والإجماع عند ابن تيمية هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام[6].

ويعرفه السبكي بقوله «اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد ﷺ في عصر على أي أمرٍ كان»[7].

وعند الشوكاني هو «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في

---

(١) انظر: العدة ج١ ص١٧٠.

(٢) انظر: المستصفى ج١ ص١٧٣.

(٣) انظر: روضة الناظر ج١ ص٣٣١.

(٤) انظر: الإحكام ج١ ص١٩٦.

(٥) نهاية السول ج٣ ص٢٣٧.

(٦) انظر: أصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ج١ ص٢٦٦.

(٧) انظر: جمع الجوامع ج١ ص١٧٦.

عصر من الأعصار على أمر من الأمور»[1].

وباستعراض التعريفات المتقدمة نلاحظ التأكيد على الاتفاق –من الناظرين في الواقعة محل الحكم ـ على الحكم.

وقد مر بنا من أطلق في المتفقين، فلم يقيدهم بالعلماء، أو أهل الحل والعقد، أو المجتهدين. ومر بنا من قيدهم بوصف من الأوصاف المتقدمة. ومر بنا من أطلق في الزمن، ومن قيد. وكذلك من أطلق في محل الحكم، ومن قيده بأمر من الأمور الدينية.

ونحن إذا وقفنا عند تعريف الشوكاني نجد أن الإجماع هو «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور» فهو بالاتفاق أخرج الاختلاف، وبالتنصيص على المجتهدين أخرج غيرهم من العلماء أو العوام، وذكر أمة محمد ﷺ أخرج الأمم الأخرى.

والتقييد بما كان بعد وفاته ﷺ أخرج الإجماع في عصره ﷺ فلا اعتبار به.

وقوله: في عصر من العصور دليل على جواز وقوع الإجماع في كل عصر. وقوله على أمر من الأمور يجعل الإجماع شاملاً لكل أمرٍ يهم المسلمين، ويحتاج لاتفاق مجتهديهم وعلمائهم على حكمه.

وإذا أخذنا ما أشرنا إليه في تعريف الشوكاني كمحددات أساسية لتعريف الإجماع فإني أرى أن التعريفات الواردة سابقاً تهدف كلها إلى

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ص٧١.

الوصول إلى ما أوصلنا إليه تعريف الشوكاني، وإن لم ترد التقييدات المذكورة فيها؛ ذلك أن من يشير إلى اتفاق علماء العصر إنما يقصد بهم من تقوم الحجة بقولهم من المجتهدين، ويستحيل خلو العصر من قائم لله بالحجة.

والذي لم يقيد المجتهدين أو العلماء بكونهم من أمة محمد ﷺ إنما ترك ذلك لبداهته؛ إذ الكلام في بيان أصول الشريعة الإسلامية، وهذا يكفي في بيان وتحديد العالم المؤصل لذلك.

ومثله عدم تقييدهم بعلماء العصر؛ إذ لا يتبادر إلى الذهن إلا العلماء الموجودون وقت النازلة.

أما من لم يقيد بما كان بعد وفاته ﷺ فلعله تركه لوضوحه أيضاً؛ إذ من المعلوم أن التشريع في عهده ﷺ عائد إليه بيانه.

والقول بأن محل الاتفاق هو الأمر الديني لا يتعارض مع القول بأنه الاتفاق على واقعة من الوقائع، أو الاتفاق على حكم من الأحكام، أو أمر من الأمور؛ إذ لا تخلو واقعة؛ من حكم الشرع، فتدخل كلها تحت الدين بشكل أو بآخر.

أما إطلاق الغزالي القول بأنه اتفاق أمة محمد ﷺ فقد قيده ما جاء في الشرح بعد ذلك من أن المقصود هو اتفاق الخواص وهم أهل الحل والعقد، فلا يعتد بقول العامي أو الصبي أو المجنون(١). أما إضافته الاتفاق لكل الأمة بدون تحديد العصر، فهو وإن أوحى بتعذر انعقاده إلا

---

(١) انظر: المستصفى ج١ ص١٨١ فما بعدها.

أن فهم تناول الإجماع لجميع أمة محمد ﷺ إلى يوم القيامة بعيد، في نظره[1].

وأخيراً نقرر ما بدأناه أولاً من وجود قدر مشترك بين التعريفات الواردة، هذا القدر يتمثل في «اتفاق العلماء على حكم واقعة من الوقائع» وهو القدر الذي يعطي للإجماع معناه، وأهميته.

صحيح أن المنطق يفرض أن تكون الحدود جامعة مانعة، بيد أن وضوح الفكرة من خلال سياقها العام، والشروح المتناولة لها، والمسائل المرتبة عليها قد تقوم مقام ذلك لدى البعض، فيرى أن وضوح المقصد محددٌ لمعنى الإجماع أصلاً.

ولم نذكر من التعريفات ما ذكره منكروا الإجماع كالنظام لخروجه عن الإجماع أصلاً.

حجية الإجماع: الإجماع حجة شرعية قاطعة عند أكثر المسلمين خلافاً للشيعة والنظام والخوارج. وأدلة ذلك.

الأول من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[2]. ووجه الدلالة أن الوعيد المترتب على مخالفة سبيل المؤمنين دليل على وجوب اتباع سبيلهم. وقوله تعالى:﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[3].

ووجه الدلالة وصف الأمة بكونها وسطاً –والوسط العدل–

(١) انظر: أصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ج١ ص٢٦٤.

(٢) سورة النساء: الآية ١١٥.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

وجعلها حجة على الناس في قبول قولها.

والثاني من السنة: فمنها قوله ﷺ «**إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً. وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق. وأن لا تجتمعوا على ضلالة**»[1]، وقوله ﷺ «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[2].

ومنه ما روي عنه ﷺ من قوله «**من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»[3].

وقوله ﷺ «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم**»[4]. ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث:

أولاً: أن هذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين، لم يدفعها أحد، ولم ينكرها منكر، وقد حصل بموجبها العلم الضروري بتعظيم النبي ﷺ لشأن هذه الأمة، وبيان عصمتها عن الخطأ.

ثانياً: أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات حجية الإجماع دون مخالفة من أحد، حتى زمن المخالفين، وقد جرت العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير - مع تكرار الأزمان واختلاف المذاهب - على الاحتجاج بما لا أصل له

(١) رواه أبو داود ٤٥٢/٤ -الفتن رقم ٤٢٥٣ عن أبي مالك الأشعري.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه أبو داود ١١٥/٥ - كتاب السنة رقم ٤٧٥٨ عن أبي ذر.

(٤) رواه البخاري ١٤٩/٨ -كتاب الاعتصام بالسنة- باب قول النبي [لا تزال طائفة من أمتي. عن المغيرة بن شعبة. ورواه مسلم ١٥٢٣/٣-الإمارة رقم ١٩٢٠ عن ثوبان.

في إثبات أصل من أصول الشريعة، وهو الإجماع الذي يحكم به على الكتاب والسنة من غير أن ينبه أحدٌ على فساده وإبطاله.

ثالثاً: أن الخلق الكثير من أهل العصر إذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به، فالعادة تحيل جزمهم بما لا مستند له قاطع، بحيث لا يتنبه إلى الخطأ واحد منهم[1].

وبناءً على ما تقدم فإن حكم الإجماع ـ كما يقول الغزالي ـ «وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الأمة إلى تضييع الحق»[2]، وعند القاضي أبي يعلى «الإجماع حجة مقطوع عليها، يجب المصير إليها وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ»[3]، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية «إذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة»[4]، فمتى انعقد الإجماع على حكم من الأحكام ثبتت حرمة المخالفة، وقد يقع منكره في الكفر إذا كان داخلاً في مفهوم اسم الإسلام: كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة[5]. بل وإذا كان معلوماً يقيناً من النصوص، وثبت الإجماع عليه كحل البيع،

---

(١) يراجع في أدلة الإجماع المستصفى ج١ ص١٧٤ فما بعدها، والإحكام للآمدي ج١ ص٢٠٠ فما بعدها، والعدة للقاضي أبي يعلى ج٤ ص١٠٥٨ فما بعدها.

(٢) المستصفى ج١ ص١٩٨.

(٣) العدة ج٤ ص١٠٥٨.

(٤) انظر: أصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ج١ ص٢٩٥.

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ج١ ص٢٨٢.

وتحريم الربا، وغير ذلك[1].

بقي أن نشير إلى أن الإجماع الذي يترتب عليه ما تقدم من أحكام هو الإجماع القطعي: وهو الصريح القولي أو العملي المنقول بالتواتر المقطوع فيه بانتفاء المخالف، وكان له مستنده الشرعي الذي هو النص من الكتاب والسنة عند شيخ الإسلام ابن تيمية[2]، والقياس والاجتهاد بالإضافة إليهما عند جمهور الأصوليين.

وبعد توضيح الإجماع لدى الأصوليين، ننتقل إلى منهج العقلانيين في تناولهم لدليل الإجماع موضحين ذلك بالمطالب التالية:

---

(١) انظر: تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي ج١ ص٢٨٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ج١٩ ص٢٦٧-٢٦٨.

المطلب الأول: اتحاد الدلالة بين الإجماع والإرادة.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: «العلاقة بين الإجماع والإرادة»

يسعى بعض العقلانيين إلى إثبات أن الإجماع من جهة تعريفه لغوياً لا يعني الكثرة في العدد أو الاتفاق من الجميع، في محاولة لجر الإجماع الشرعي إلى ميدان آخر غير ميدانه، كما سيتضح لنا من خلال المسألة.

يبدأ د.رفيق العجم بالتأكيد على أن بنيان الإرادة مرتكز على الفَكر والشعور، ثم الحرية والقرار، ثم التنفيذ والفعل والعمل، وهي مرتكزات قريبة من معنى الإجماع. وبيان ذلك في محاولته استعراض المعاني اللغوية لكلمة الإجماع كما وردت في لسان العرب «المعجم» مستنتجاً منها انحصار الإجماع في معنيين: جمع الشيء والعزم والتنفيذ.

وهذا الاستنتاج قاده إلى أن كلمة جَمْعٍ لا يلزم منها ـ لغوياً ـ شمول كل العدد، أو الكثرة، والعزم والتنفيذ لا يلزم منها ـ لغوياً أيضاً ـ الاتفاق الشمولي على التنفيذ[1]. ثم استطرد في بيان معنى الإجماع في الدلالة اصطلاحاً. مستشهداً بالآيات التي أوردت اللفظة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾[3]، وقوله تعالى:

---

(١) انظر: الإجماع والإرادة لرفيق العجم ص١٠٦.

(٢) سورة يوسف الآية: ١٥.

(٣) سورة يوسف الآية: ١٠٢.

﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[٢]، مستنتجاً أن المعاني المفهومة من الآيات تحمل معنىً واحداً يدور بين المفاهيم التالية:

أولاً: وضوح الرؤية والفهم والحكم والفكرة.

ثانياً: العزم على تنفيذ الفكرة عزماً أكيداً وأحياناً كثيرة بشكل جماعي.

ثالثاً : حصول نتيجة ما مترتبة على التنفيذ لها وقعها النفسي ومردودها العملي في حياة الجماعة[٣].

أما ما ورد في السنة الشريفة فلا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة:

الأول: ما يتعلق بمعنى الحزم والعزم.

والثاني: ما يمجد الرأي الجماعي، ويعصم الأمة عن الخطأ.

والثالث: ما يرشد إلى لزوم الجماعة.

والنتيجة أن العناصر الأصلية في معنى الإجماع هي العزم والقرار الصارم والإرادة الحرة كما وردت لغةً وقرآناً وحديثاً[٤]، فأين معنى الاتفاق إذن؟

---

(١) سورة طه الآية: ٦٤.

(٢) سورة يونس الآية: ٧١.

(٣) انظر: الإجماع والإرادة لرفيق العجم ص١٠٨.

(٤) المرجع السابق ص١١١.

لا يمانع د. رفيق العجم في أن الاتفاق أحد معاني الإجماع، لكنه ـ كما تقدم ـ ليس اتفاق الكل، فضلاً عن أنه ليس معنىً أصيلاً من معاني الإجماع. وكذلك فما دامت دلالة العزم لا تشمل الاتفاق الشمولي على التنفيذ. فإن الدلالة الأصلية للإجماع تظل «جمع الرأي والإقرار والعمل» فهو أقرب إلى معنى الإرادة فردية أو جماعية[1]، وذلك لأن مفهوم الإرادة وكيفية تكونها تمر بمراحل هي: ظهور الفكرة، ثم المشاورة بين الأفراد أو الجماعات، ثم اختيار المناسب،، ثم العزم على التنفيذ ،ثم التنفيذ. وهي بهذا تتوافق في الكثير من عناصرها مع مفهوم الإجماع[2].

وكل ما يريد الوصول إليه ـ رفيق العجم ـ من هذا الطرح هو إيجاد إجماع بمفهوم جديد يستبعد منه اتفاق المجتهدين جميعهم، أو اتفاق أهل الحل والعقد؛ إذ لا ضرورة لاتفاق الكل وليس بلازم لكلمة الإجماع، فيكفي ظهور الرأي وإن من الواحد فقط، ثم اختياره من جماعة ـ قد تكون هي الأكثر أو الأقل ـ ثم العزم على تنفيذه ثم التنفيذ.

وهكذا يأخذنا الدكتور رفيق العجم إلى ميدان آخر، غير ميدان التشريع الإسلامي، يوظف فيه هذا الإجماع الجديد المناسب للعقلانيين، المتماشي مع ما يراد سنه من أحكام، أو تقنينه من قوانين، تحت غطاء الحكم الشرعي، بل تحت قبة الإجماع!!

وما أشرت إليه نستنتجه من تفسيرات ـ العجم ـ المتقدمة لكلمة الإجماع، وما صرح به من أن فهم الإجماع على هذا الأساس ـ المتقدم ـ

---

(١) انظر: الإجماع والإرادة لرفيق العجم ص١٠٦.

(٢) المرجع السابق ص١١.

لا على الأساس الذي أملته عوامل فردية أو جماعية في عصر من العصور ـ يشير إلى معنى الإجماع عند الأصوليين ـ هو الذي يستطيع استيعاب مصالحنا الفردية والجماعية[1]، وحيث أشار إلى أن الإجماع ـ كما نفهمه نحن ـ قد أملته عوامل فردية أو جماعية فلا بد من تفسير ذلك وبيانه ثم مناقشة أقواله بعدئذ.

وتفسير ذلك تتناوله المسألة الثانية:

المسألة الثانية: عوامل مؤثرة في تعريف الإجماع:

أحدها: شخصية العالم الأصولي.

والثاني: المرحلة التي وضع فيها التعريف.

بعدما استعرض الدكتور رفيق العجم تعريفاته للإجماع حسبما قرره سابقاً أشار إلى أنه قد تم حصر دلالته على معنى الاتفاق فقط نتيجة ظروف ذاتية وموضوعية:

أما الذاتية: فالمقصود بها شخصية الأصولي، وعلمه، واستيعابه.

وأما الموضوعية: فهي ما تمليه طبيعة المرحلة بأوضاعها السياسية والاجتماعية، وما يتفاعل فيها من تيارات فكرية وثقافية، وللاستدلال على ذلك: بدأ بالاستشهاد بانحصار الإجماع عند الإمام مالك ـ رحمه الله ـ على اتفاق أهل المدينة وحدهم، محتجاً على ذلك بكون المدينة دار الهجرة، ومهبط الجزء الأكبر من الوحي، ومجمع الصحابة، وكون أهل المدينة أعرف بأحوال الرسول ﷺ وروايتهم مقدمة على رواية غيرهم.

وهذه النزعة ـ يقول العجم ـ تمثل منحى في الإجماع تأصل على اتجاه ضبط النصوص، وتوخي الموضوعية، أكثر من كونه اتجاهاً في

---

(١) المرجع السابق ص١١٦.

صنع القرار[1]. وسبب ذلك أن مالكاً ـ رحمه الله ـ تحدث عن الإجماع بوصفه اتفاقاً على ضبط النص، ونقل الحديث، لا بوصفه عزماً وإقراراً جماعياً، كما هو أصل الإجماع لغةً وقرآناً[2]. وكذلك فإن الشافعي ـ رحمه الله ـ جعل الإجماع أصلا ثالثاً بعد الكتاب والسنة.

إلا أنه قد فهم الإجماع فهماً معيناً حددته عوامل وظروف عدة: منها حرصه على اتفاق الأمة، ولزوم الجماعة، ومنع التمزق السياسي والفكري، وضبط الأمة في سلطة.

«لذا أصبح الإجماع عدم الخروج على سبيل المؤمنين المتمثل بالنص وبقرار كل الجماعة واتفاقها»[3].

وهكذا تطور تعريف الإجماع إلى اتفاق أمة محمد ﷺ منعاً للشرذمة والتفرق.

والنتيجة «أن الإجماع انحصرت دلالته في الاتفاق وتثبيت السلطة الزمنية المتوحدة مع الدين... أما الجانب التشريعي والفكري للإجماع بوصفه قراراً وعزماً على التنفيذ فقد بينته الدلالة اللغوية، وبعض المعاني النصية، لكن ما لبث أن ستر فحواه، وانحصر بوضع معين نظّمه الأئمة»[4]، وللدلالة على ذلك الانحصار فقد أورد جملة من تعريفات الإجماع عند الأصوليين المتفقة على أن الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة في عصر من العصور... مؤكداً ما أشار إليه سابقاً من أن ذلك يؤدي إلى انحباس الإجماع على الاجتهاد في إطار النص والوصول إلى اتفاق تام.

---

(١) المرجع السابق ص١١٠.

(٢) المرجع السابق ص١١٠.

(٣) المرجع السابق ١١١.

(٤) المرجع السابق ص١١١.

مع تغييب المفاهيم الأخرى. وهذا سيرٌ بالتفسير على طريق أئمة الأصول واصطلاحهم[1].

ونستطيع القول: إن الإجماع الذي يريده ـ العجم ـ هو الإجماع المستوفي للخطوات التالية:

إبداء الآراء، اختيار الرأي، العزم على التنفيذ.

وفي اختيار الآراء يضطرب أسلوبه فتارةً يقارن الإجماع بالشورى؛ ليؤكد على الأخذ بالأكثرية المجتمعة[2]، وتارةً يجعله قريناً للإرادة فقط.

وهو ما يعني أن يكون الإجماع من واحد أحياناً. أمّا ما يتعلق بالرأي من جهة صدوره فسواء صدوره من العامة أو الخاصة. في مقارنةٍ للإجماع بالشورى.

ويورد العجم اقتراحاته بشأن الإجماع على هذا النحو:

أولاً: صحة الإجماع إذا عقد برأي من أهل الحل والعقد، أو باجتهاد مجتهد وعدم مخالفته برأي ليلاقي أكثرية ما، بشرط أن تتبلغه العامة وتفهمه، مع عدم مناقضته للكتاب والسنة، علماً أن مجاله لا يقتصر على ما صرحت به الشريعة بل يتجاوز ذلك إلى النظر في المستجدات والجزئيات الكثيرة.

ثانياً: يصح انعقاد الإجماع ـ بهيئته السابقة ـ من أهل كل وطن

---

(١) المرجع السابق ص١١٢.

(٢) المرجع السابق ص١١٤.

على حـده، لوقـوع التمـايز في أمـور النـاس؛ ذلك أن الأمـة الإسـلامـية أضـحت شعـوباً وأوطاناً وقـومـيات ومـذاهب، يجمعـهـا العامـل الثقـافي الأكبـر، وهو عـامل الـدين الإسـلامـي، بأصـوله المسلّمـة وتـراثه الغـزير، وحيث كـان الأمر كذلك فـالمطلوب هو بعث ذلك التراث و «يتـم العمل على وعيـه وفـهـمه من دون العـيش فيـه وعند حدوده» ويتكون من ذلك الـفهم رأي خاص بكل وطن، ويمكن إنعـقاد الإجمـاع عليه، وإن خالف غـيره من الأوطان فيه، طالما كان لكل نظامه، ومعاشه، وخصـوصيته.

ثالثاً: حيـث كان روح الإجمـاع اتفاق القـوم على حال مـن الأحوال العارضـة لهم في الدنيا، وحرصـاً على تحقيق المسـؤولية الجماعـية دون إكـراه، كـان لزامـاً ابتـعـاد الإجـمـاع عن المسـائل التـي لا تتـوافق مع الخصـوصـيات المحلية لبـعض الفئات، أو الطوائف، أو الشعـوب. ويكتفى بالإجماع فيما يمكن الاتفاق عليه.

رابعـاً: إجـمـاع الأكـثـر مع حق الأقـليـة في الاعـتـراض ضــرورة عـصريّـة؛ لطبيـعـة كثرة الناس وتضـارب مـصـالحهم ... بالإضـافـة إلى شيوع مفاهيم الديمقراطية المعاصـرة في ثقافة الناس.

وهذا يتــمــاشى مع كــون الإجــمــاع فـي أصله: اتفـاق وعــزيمة وتـأكيد[١].

المناقشة:

أولاً: ذهب الدكتور رفيق العـجم إلى انحصـار مـعنى الإجمـاع في معنيين: جمْع الشيء، والعزم والتنفيـذ، مؤكداً أن كلمة جمع لا يلزم منها

---

(١) انظر: الأصول الإسلامية لرفيق العجم ص١٢٩-١٣٠.

لغوياً شمول كل العدد أو الكثرة. كما لا يلزم من العزم والتنفيذ الاتفاق الشمولي على التنفيذ.

وما قاله يفتقر للدقة؛ إذ أن الإجماع بمعنى الاتفاق قد ورد في كتب اللغة يقال: أجمع القوم على كذا: أي اتفقوا عليه. أشار إلى ذلك المصباح المنير، والقاموس المحيط وغيرهما[1].

فالاتفاق معنى من المعاني الأصلية لكلمة أجمع، فكل أمر من الأمور اتفقت عليه طائفة فهو إجماعٌ في إطلاق أهل اللغة[2].

أما قوله: إن كلمة جمْع لا يلزم منها لغوياً شمول كل العدد أو الكثرة. فهو مناقضٌ بما أورده في ثنايا النص المستشهد به من قبله؛ إذ ورد فيه «... وقال الفراء: الإجماع الإعداد والعزيمة على الأمر، والإحكام والعزيمة على الشيء. والإجماع: أن تجمّع الشيء المتفرّق جميعاً..»[3]. فكلمة «جميعاً» دليل على تناول كلمة جمْع لكل العدد المراد جمعه.

أمّا العزم فلا يلزم منه الاتفاق الشمولي على التنفيذ ـ كما أشار إليه ـ لكونه يصحّ من الواحد ومن الجماعة.

ثانياً: من المؤكد أن النصوص التي استدل بها (الآيات والأحاديث) تشير إلى العزم والاتفاق: فقوله تعالى: ﴿**وَأَجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ**﴾، لا يمكن أن يفسّر بغير العزم والاتفاق. يقول ابن كثير ـ رحمه

---

(١) انظر: المصباح المنير ج ص. والقاموس المحيط ج٣ ص١٥.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار ج٢ ص٢١٠.

(٣) انظر: الإجماع والإرادة لرفيق العجم ص١٠٥.

الله ـ «هذا فيه تعظيم لما فعلوه أنهم اتفقوا كلّهم على إلقائه في أسفل ذلك الجبّ»[1].

وهذا لم يخالف فيه رفيق العجم نفسه[2]، ومع ذلك فالاتفاق ليس معنىً أصلياً من معاني الإجماع عنده!! وكذلك قوله تعالى:﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ [يوسف:١٠٢] فأجمعوا هنا إشارة إلى ما أجمعوا عليه في الآية السابقة، فالمعنى إذن واحدٌ لم يتغير. ولشيء في نفس رفيق العجم يتجاهل معنى الاتفاق، ببيان أن المقصود بالآيتين صدور القرار الذي يحمل إرادة التنفيذ من خلال العزم الأكيد على الكيد ليوسف عليه السلام. وفي قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا﴾ [طه: ٦٤] ينفي رفيق العجم معنى الاتفاق فيقول: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ﴾ [طه: ٦٤] ، أي أحكموا أمركم واستعدوا لعدوكم.

فالإحكام إتقان الحكم والفعل. والاستعداد التهيؤ للفعل التنفيذي. فالإجماع هنا ليس بمعنى الاتفاق، إنما بمعنى تبلور موقف ما، وإتقان تنفيذه تنفيذاً جماعياً»[3].

ونفيه المفتقر للدليل مناقضٌ بقوله: «وإتقان تنفيذه تنفيذاً جماعياً» والتنفيذ الجماعي يسبقه الاتفاق الجماعي.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٢ ص٤٥٢.

(٢) انظر: الإجماع والإرادة ص١٠٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٠٧.

وهو ما أشار إليه ابن كثير ـ رحمه الله ـ بقوله «أي اجتمعوا كلكم صفاً واحداً، وألقوا ما في أيديكم مرةً واحدةً؛ لتبهروا الأبصار وتغلبوا هذا وأخاه»(١)، وقوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ يفسره رفيق العجم بالعزم على الأمر، مسترسلاً في عباراته الفلسفية دون أي إشارة لمعنى الاتفاق، ليحصر الدلالة في العزم والتنفيذ وحصول النتيجة(٢).

ونحن نوافقه في دلالة أجْمَعَ على العزم، لكنها في توجيهها للفرد تظل دالة على العزم وحده، أمّا في تناولها للجماعة فلا بد من اقتران العزم بالاتفاق في الدلالة ليتحقق المقصود.

وفي كتب التفسير ما يشير إلى ذلك: فابن كثر ـ رحمه الله ـ يفسّر الآية بقوله «أي فاجتمعوا أنتم وشركاؤكم»(٣).

أمّا ما استدل به من السنة الشريفة فقد وافق على أنها لا تخرج عن معاني العزم، ولزوم الجماعة، وتمجيد الرأي الجماعي، وعصمة الأمة عن الخطأ، وهي المعاني التي تعطي للإجماع أهميّته، حتى إذا كان إجماع جميع مجتهدي الأمة كان إجماعاً قاطعاً، معصوماً من الخطأ واجب الاتباع.

ثالثاً: وبعد استعراض كلمة الإجماع ضمن دلالاتها في اللغة والنصّ، وملاحظة كون الاتفاق معنىً أصلياً لها، إلا أنني أستطيع القول

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٣ ص١٥٣.

(٢) انظر: الإجماع والإرادة لرفيق العجم ص ١٠٧.

(٣) تفسير القرآن العظيم ج٢ ص٤٠٧.

ـ وبكل تأكيد ـ: إنّ الأصوليين لم يكونوا مهتمّين ـ ضرورةً ـ بالبحث عن معاني كلمة «أجْمَعَ» ليأخذوا منها معنىً مناسباً لدليل شرعي هام بمستوى الإجماع الشرعي.

ولكن المؤكد أنّهم عرفوا من نصوص الشرع قرآناً وسنةً أن ما اتّفقت الأمة عليه كان معصوماً من الخطأ، مستحوذاً على الصواب، يجب اتباعه، وتحرم مخالفته.

وعرفوا أن لفظ الأمة يطلق على مجتهديها وعلمائها؛ إذ بهم يعرف الدين، وعن طريقهم تنقل الشريعة. فصار اتفاق المجتهدين في كل عصر من العصور على حكم شرعي واجب الاتباع.

وسمّوا ما تقدم إجماعاً لكون الاتفاق هو المعنى الأبرز في معاني كلمة الإجماع.

ولا يمكن أن تطلق لفظة «أجمع» بإزاء الجماعة دون فهم معنى الاتفاق منها.

والمهم ـ كما أشرنا ـ هو أنّ معنى الاتفاق هو المقصود عند الأصوليين أصلاً، ثم جُعلت كلمة الإجماع عنواناً له لتضمنها الدلالة عليه.

فأي معنى من معاني كلمة الإجماع ـ على فرض وجوده ـ لا يتناول الاتفاق فليس بمطلوبٍ اصطلاحاً.

أما رفيق العجم فقد عكس المسألة، إذ لاحظ كلمة الإجماع عنواناً لدليل شرعي فبدأ بالبحث عن معناها اللغوي، متجاهلاً معناها الاصطلاحي، وحين لاحظ دلالتها في اللغة على العزم، والتصميم، توهم أن هذا هو معنى الإجماع في الاصطلاح الشرعي، فذهب ينقب في كتب

أئمة الأصول فوجدهم يعرفون الإجماع بالاتفاق، فاعتبر ذلك إبعاداً للمعاني الأصلية لمعنى الإجماع في اللغة، والتي هي عنده العزم والتصميم على الفعل، وهي المعاني التي يرى وجوب أن تكون هي بعينها معاني الإجماع في الاصطلاح!

وحيث أن معاني العزم والتصميم تتصور من الواحد والإثنين والجماعة فقد أصرّ على أنّها هي المعاني الأصلية فقط، ليتمكن من عقد الإجماع بالقلّة أو الكثرة. واتّهم الأصوليين بحصر الإجماع في أحد معانيه (الاتفاق). والإجماع بهذا المعنى يصعّب الأمر عليه، لأنه ـ بعد ذلك ـ لن يتماشى مع مبادئ الديمقراطية، التي لا تطلب الاتفاق الكامل، وإنما غاية ما تطلبه اتفاق الكثرة.

يقول رفيق العجم «ولقد أبرزنا هنا هذه المسائل نظراً لأهمية الإجماع ودوره في تجديد التشريع، وإبقاء مرونته مطواعةً متوافقةً مع كل عصر. ولا سيما أنّه يعبر تعبيراً جلياً عن اتجاهين، هما: الإفساح في المجال أمام العقل للنظر والاستدلال والتفكير الابتكاري. والاتجاه الثاني يتمثل في المسؤولية الجماعية، أو مسؤولية الأكثرية في صياغة الأحكام والقوانين، وهذا مبدأ ديمقراطي عريق في الثقافات البشرية ذات المنحى الإنساني والحضري»[1].

وكم كان مصراً على أن حصره للإجماع على معنى العزم والتصميم والإرادة هو نتيجة عمل اختراقي تأويلي تفتيشي عن جوهر

---

(١) انظر: الأصول الإسلامية، رفيق العجم ص١٢٨.

المعنى، وهذا هو العمل الإيجابي عنده، لأنه ـ وكما يقول ـ يهدف إلى «الغوص الأعمق والكشف الأغور عن خبايا المعاني وسريانها المعرفي أي تطبيقها ضمن الحدث التأريخي»(١).

ونحن على يقين بأن التطبيق ضمن الحدث التأريخي ـ على ضوء مفاهيمه ـ هو الحافز لرفيق العجم على أن يستل معنى العزم والتصميم، أو إرادة التنفيذ ـ كما يسميها ـ من بين المعاني اللغوية لكلمة الإجماع وجعلها مع غيرها من الكلمات ـ التي لا يلزم منها (عنده) اتفاق الكل ـ المعنى الاصطلاحي للإجماع. هذه الرؤية تتجلى في قوله:

«لقد أقر الإسلام خاتم هذه الرسالات مفهوم الإجماع والشورى، وأبانهما جلياً عبر بعض النصوص السمعية، وعلى هدي الفعل والشروح عند الصحابة والأصوليين من أصحاب الاجتهاد، لكن هذه الشروح أبانت دلالة من المعنى، واختفت دلالة أخرى، وربما سار المسلمون تقليداً على تفسير، واختفت أبعاد تفسيرية أخرى عنهم، وعوضاً عن أن يتم القطع المعرفي مع أهل التقليد والسلف، وهذا محال، لابد من إعادة بعث هذه المفاهيم النصيّة؛ وقراءتها قراءةً سابرةً محللة، ومقابلتها مع بعض المفاهيم الحديثة؛ لتوليد الرؤيا المطلوب العمل بهديها، وتجريبها واقعاً معاشاً»(٢).

وهكذا نكتشف أن بعض معاني الإجماع لم تعرف من قبل

---

(١) انظر: الإجماع والإرادة ص١١٤، وراجع أيضاً ص١٠٤.

(٢) انظر: الإجماع والإرادة لرفيق العجم ص١٠٤.

الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ولا من قبل أئمة الأصوليين، ولا من المسلمين «المقلدين» من بعدهم. وكان السبق في الكشف والإبانة للدكتور رفيق العجم!!

أهل اللغة وأرباب الفصاحة في الصدر الأول لم يحيطوا بكل الدلالات لكلمة الإجماع، وأحاط بها رفيق العجم في عصرنا المتأخر هذا!!

ألم أقل أنها رؤية معكوسة!!

وأخيراً ـ وعوداً على بدء ـ نؤكد للدكتور رفيق العجم أن أولئك السلف نظروا للقضية من زاوية الشرع؛ إذ القضية شرعية، والبحث في دليل شرعي، ورأوا أن اتفاق الأمة معصوم من الخطأ بالنصوص الواردة في ذلك. ورأوا نصوصاً تأمر بلزوم الجماعة، واتباع سبيل المؤمنين، فعلموا أن ما اتفقت عليه الأمة ممثّلةً في كلّ مجتهديها واجب الاتباع، وأن مخالفه قد يحكم عليه بالكفر أحياناً.

ولأن القضية بهذه الخطورة، وعلى هذا المستوى من الأهمية، فقد ربطوا الإجماع بالاتفاق الكامل، واتفقوا على عدم جواز مخالفة هذا الإجماع.

أما ما عداه من الإجماعات الخاصة، فليست إجماعاً على الصحيح، وإنما قد يكون في بعضها الحجة كإجماع الخلفاء الراشدين، أو إجماع أهل المدينة. ولا يلزم من كون الشيء حجةً أن يكون إجماعاً.

وأما مـا نقل عن الإمـام مالك في إجماع أهل المدينة فقد اختلف في النقل عنه: فمنهم مـن يقول: بأنه يقصد رواية أهل المدينة فهي مقدّمة على رواية غيرهم. ومنهم من يقول إنّ المراد بذلك ما كان جارياً مجرى النقل فحسب، دون ما كان عن اجتهاد كالأذان والإقامة... ومنهم من يقول بأنه قصد الإجماع(١).

وعلى أية حال فإجماع أهل المدينة ليس إجماعاً على الصحيح؛ لكونه اتفاق البعض، لا الكل. حتى وإن قال الإمام مالك بذلك.

وقد تكون الحجة في عمل أهل المدينة، وقد تكون في غيره. فلا يلزم من نفي الإجماع عنه نفي الحجية. ولا من إثبات الحجية له إثبات الإجماع.

وعلى هذا تتهاوى النظرية التي حاول د. رفيق العجم تأسيسها بادعائه أن معنى الإجماع تأثر بالظروف المحيطة، وبشخصية العالم الأصولي؛ إذ كان الاتفاق الكامل من المجتهدين هو المعنى الذي قال به معظم الأصوليين، ومن قال باتفاق كل الأمة إنما عنى من يُعتد بقوله على التحقيق.

وقد وضحنا ذلك في بداية المبحث.

---

(١) «أصول الفقه وابن تيمية» للدكتور صالح المنصور ج١ ص٣٣٤.

المطلب الثاني العلاقة بين مفهومي الشورى والإجماع.

تقدّم الحديث عن مفهوم الإجماع، أمّا الشورى فهي تبادل الآراء واختيار الأصلح منها.

والشورى من حيث العموم مبدأ من مبادئ الإسلام، يستمد قوته من القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** ﴾[١]، وامتدح سبحانه المؤمنين بقوله: ﴿ **وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** ﴾[٢]، وسنّة النبي ﷺ العملية منها والقولية تؤكد على هذا المبدأ، وعلى الأخذ به:

فقد أورد ابن القيم ـ رحمه الله ـ أنّ أبا هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشورةً لأصحابه من رسول الله»[٣].

وفي السنّة القولية ما روي عنه ﷺ أنه قال: «**ما تشاور قومٌ إلاّ هُدوا لأرشد أمرهم**»[٤].

وإذا تناولنا الشورى باعتبارها تبادلاً للآراء، ومناقشتها واختيار الأصلح منها، فإنّها بهذه قد تكون بين علماء الأمة في عصر من

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩.

(٢) سورة الشورى : الآية ٣٨.

(٣) رواه الترمذي معلقاً عن أبي هريرة في سننه ٥/٢١٤- كتاب الجهاد رقم ١٧١٤، وانظر: «زاد المعاد في هدي خير العباد» لابن القيم ج١ ص٦.

(٤) ذكره الزمخشري في الكشاف ١/٤٧٤، وأورده ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام ٥/١٠٠٣، من طريق سعيد بن المسيب عن علي.

العصور، فإن اتفقوا على رأي كان إجماعاً، فيتطابق مفهوم الشورى ومفهوم الإجماع في هذه الصورة.

وقد يتفق الأكثر على رأي ويخالف الأقل فيكون من باب إجماع الأكثر.

وقد قدّمنا أنّ إجماع الكل هو ما يجب اتباعه، وتحرم مخالفته لثبوت العصمة للكل.

أمّا إجماع الأكثر فقد تكون الحجة فيه، وقد تكون مع المخالف، وإلزام الناس باتباع رأي الأكثرية في قضية شرعية تستند لدليل شرعي غير صحيح؛ لثبوت مخالفة بعض الصحابة لرأي الأكثرية في قضايا شرعية؛ إذ انفرد ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ بخمس مسائل في الفرائض، وابن عباس ـ رضي الله عنه ـ بمثلها، وجوّز الصحابة المخالفة، ولو كان إجماع الأكثر إجماعاً تحرم مخالفته لّما أقرّا على المخالفة(١).

وعدم كون إجماع الأكثر إجماعاً لا يعني عدم الحجية؛ إذ قد يكون دليله أقوى وأرجح من دليل المخالف، كما قد يكون لدليل المخالف نفس القوّة والرجحان.

واستناداً لما تقدّم فإنّ الإجماع يكون إحدى صور الشورى، فيكون هو الشورى المؤدية لقرار جماعي. يقول د. توفيق الشاوي: «يمكن

---

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة ج١ ص٣٦٠-٣٦١.

تعريف الإجماع أنّه اتفاق جميع المشاركين في الحوار على قرار إجماعي، ويفهم من ذلك أنّ الإجماع هو نتيجة عملية للشورى أو التشاور، أما في غير حالة الإجماع فيجب أن يصدر القرار بموافقة الأغلبية، ومن ذلك يتبين أن الإجماع ليس إلا شورى أدت إلى تحقيق هدفها الشرعي وهو اتفاق الجميع على رأي واحد، فالإجماع ـ إذن ـ هو أعلى نموذج للشورى»(١).

وعند المقارنة بين الشورى والإجماع نجد هناك نقاط اتفاق ونقاط اختلاف على هذا النحو:

أولاً: نقاط الاتفاق:

(أ) يتفق الإجماع والشورى على تناولهما لجميع الأمور سواء أكانت داخل ميدان الفقه (الفروع الفقهية)، أم خارج ذلك، باعتبار شمول الإسلام لكل جوانب الحياة، مع ملاحظة أن بعض الأصوليين قصر ميدان الإجماع على الحكم الشرعي فقط، وآخرون توسعوا فيه ليشمل جميع أمور الدين، وقسم ثالث جعل ميدانه أي أمرٍ من الأمور. ولا أرى تضارباً بين الآراء باعتبار دخول كل الوقائع وجميع الأمور تحت حكم الشرع.

(ب) لزوم الإجتهاد لكلّ من المفهومين (الإجماع والشورى) إذ هو عماد الرأي وأساسه.

---

(١) انظر: «فقه الشورى والاستشارة» للدكتور توفيق الشاوي ص١٧٠.

ثانياً: الاختلاف:

(أ) قد ينعقد إجماعٌ دون شورى، ومثال ذلك الإجماع السكوتي وهو: إبداء بعض المجتهدين لرأي في مسألة ويسكت الباقون عن المخالفة مع مرور زمن كافٍ لذيوعه وانتشاره.

فإذا كانت الشورى عبارة عن التشاور ومناقشة الآراء ثم اختيار أحدها، فذلك لم يتحقق هنا.

(ب) لزوم اتفاق الكلّ في تحقق الإجماع الصريح بخلاف الشورى، فقد يتحقق اتفاق الكل وقد يتخلف.

وقد تناول الدكتور رفيق العجم العلاقة بين الشورى والإجماع من جهة دلالة كل منهما على تبادل الرأي والعزم والإرادة وتنفيذ الفعل.

فقد استدل بقوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1]، على أنّ المشاورة حركة استخراج للرأي،حرّةٌ تماماً، يعقبها اختيار أمر ما وتنفيذه[2] وقد تقدمت مقارنته للشورى بالإجماع من جهة اختيارٍ الرأي، والعزم على التنفيذ، والأخذ بالأكثرية المجتمعة، ثم محاولة الربط بين مفهومي الإجماع والشورى ومفهوم الإرادة من جهة ظهور الأفكار والمشاورة بينها، واختيار أحدها ثم التصميم على التنفيذ.

وكما نص ـ العجم ـ على انحصار الإجماع في أحد معانيه، فكذلك الشورى ـ عنده ـ تمّ حصرها في مشاورة أهل الحلّ والعقد بعد أن كانت الشورى مقرةً لجماعية الرأي دون تمييز بين رأي عامّة

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩.

(٢) انظر: «الإجماع والإرادة» لرفيق العجم ص ١١٣.

وخاصة[1].

أما وجه المخالفة بين الإجماع والشورى عنده فهو أنّ الشورى واجبةٌ بالنصوص بخلاف الإجماع الوارد في النصوص على أوضاع مختلفة، ولحوادث متعددة، وقد أبِّد على اصطلاح معين من قبل الأئمة[2].

وحاصل ما تقدم أن الدكتور رفيق العجم رأى في قبول رأي الأكثرية ما يساير العصر ويتماشى مع منطقه، وفي الوقت ذاته لا يرى جدوى من عقد المقارنات بين بعض المفاهيم المعاصرة كالديمقراطية وبين مفاهيم إسلامية كالشورى إذ «أن المسألة ليست في مدى التفتيش عن التوافق بين بعض المفاهيم المعرقة في التراث ومفاهيم حديثة، بل الإشكالية تقع في الغوص الأعمق والكشف الأغور عن خبايا المعاني وسريانها المعرفي، أي تطبيقها ضمن الحدث التاريخي ... إن المطلوب عودة جدية لأسس التفسير والتأويل وقراءة مستجدة لكل شيء»[3]، وحيث كان المطلوب هو إعادة القراءة والتفسير والتأويل فقد بحث في معاني الإجماع من جهة اللغة، وكذلك معاني الشورى لكي يضع يده على المعنى الذي يجعل قبول رأي الأكثرية ملزماً شرعاً. فوجد كلمة الإجماع تدل على العزم والتصميم، فأخذ من هذا إرادة الفعل والتنفيذ، متجاهلاً كلمة الاتفاق ـ كما مرّ بنا ـ ووجد النصوص تمجّد الجماعة، وتحذّر من الفرقة فغلب جانب الأكثرية، ثم وجد النصوص تأمر

(١) انظر: «الإجماع والإرادة» لرفيق العجم ص١١٤.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١١٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١١٤.

بالشورى ففهم من ذلك حرية تبادل الآراء دون تمييز بين عامة وخاصة، ثم أعلن عن اكتشافه المتمثّل في الدمج بين الإرادة والإجماع والشورى لاختيار الرأي المناسب وتنفيذه:

فالشورى أولاً ، ثم الخضوع لرأي الأكثرية، ثم العزم على تنفيذه. وهو بهذا يحقق مطلبه (قبول رأي الأكثرية حسب منطق العصر) ويدّعي أنّ هذا مؤصَّلٌ شرعاً، وهو صورة معاصرة للإجماع الشرعي[1].

وقد بينّا تهافت هذا المنطق لغياب مسلمات أصلية عن القضية (محل البحث) إذ أن الإجماع الشرعي إذ يشترط له الاتفاق الكامل إنّما كان ذلك لأهمية ما يترتب عليه شرعاً من حرمة المخالفة، ولزوم حكمه لكل المسلمين، بغض النظر عن الوطن والمذهب.

أمّا الشورى المؤسَّسة على قضايا المصلحة فإنّ قبول رأي الأكثرية فيها له ما يسوّغه من جهة أنّ تقدير المصلحة من الجماعة قد يفوق تقديرها من الواحد، أو الأقل، لتعدّد جوانب النظر فيها.

ثمّ إنّ الإلزام بالرأي المختار - مع وجود آراء مخالفة - في قضية مؤسَّسة على مصلحة أمرٌ يعود إلى الإمام بحكم تصرفه بمقتضى الإمامة، بشرط انضباط المصلحة بالضوابط المتقدّم ذكرها[2].

المطلب الثالث: نقض الإجماع عند مخالفته للمصلحة.

ذهب الدكتور محمد عماره إلى أنّ الإجماع قد ينقض لمخالفته

---

(١) يراجع «الإجماع والإرادة» لرفيق العجم من ص١٠٣ حتى ١١٦، للوقوف على حقيقة آرائه بشأن الإجماع.

(٢) يراجع «ضوابط المصلحة عند الأصوليين» في الفصل الثاني من الباب الأول من البحث.

للمصلحة، دون تحديد لنوع تلك المصلحة، وهذا الإجماع ـ في أغلب الصور التي أوردها ـ مؤسّس على نصٍّ قطعي الثّبوت والدّلالة كما يرى ذلك ويؤكده.

وقد أشرنا فيما سبق لقوله بجواز الاجتهاد فيما كان نصاً قطعي الثبوت والدلالة. وهنا سنتناول المسألة من جهة كونها إجماعاً.

وسنرى من خلال التتبع لأقوال د. محمد عماره أنه يريد الصعود بالقضية إلى أعلى ما يمكن له أن يتخيّله من اجتهاد: فهو في بداية آرائه قد تناول الحديث في السنّة من حيث كونها تشريعية وغير تشريعية؛ ليأخذ بالأولى دون الأخرى.

ثم صعد درجة أعلى إلى السنة التشريعية، ليأخذ بما رآه محققاً للمصلحة منها دون سواه، مدعياً أن ذلك هو ميدان الاجتهاد، دون تحديد واضح لمعالم المصلحة التي سيلغي بها النصوص، وظلّ في هذه الدرجة مقتصراً على ما كان ظنياً من الأدلة في ثبوته أو دلالته أو كليهما.

وعندما رأى أن الوقوف عند تلك الدرجة لا يحقق المقصود صعد إلى ما كان قطعي الثبوت والدلالة، مصرحاً أن وجود هذا النص لا يغني عن الاجتهاد، بل إن الخطر والخطأ يكمنان في المقولة التي تزعم أن وجود هذا النص يعني عدم الحاجة للاجتهاد(١).

وحيث إن الاجتهاد في النصوص فقط لا يتيح المجال لسيطرة العقلانيين على مجالات التشريع كافة، كان لا بدّ من التطلّع إلى أصول

---

(١) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عماره ص١٠٠.

التشريع الأخرى: كالإجماع، والقياس، والاستحسان ... وغيرها.

والإجماع هو المرتقى الصعب الذي يريد محمد عماره إعمال الهدم فيه بمعاول العقلانية: من مصلحة، ومقصد، وروح تشريع، ومسايرة العصر... فكان نقض الإجماع مطلباً أساسياً في منهجه بدعوى مخالفته للمصلحة، ذلك لأن الإجماع يمنع الاجتهاد بعده في ذات المسألة.

وحتى يكون الموضوع أكثر إثارةً و(عقلانية) صرح عماره بأن هذا الإجماع لا يعني الإجماع المؤسس على المصلحة، أو على نصٍّ ظنّي في ثبوته أو دلالته أو كليهما فقط، بل يتناول ـ إضافةً لذلك ـ الإجماع المؤسس على النص قطعي الثبوت والدلالة.

يقول: «فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت إذا كان متعلقاً بعلة غائية تبدلت، أو بعادة تغيرت، أو بعرف تطور، ـ أي إذا لم يعد محققاً للمقصد منه، وهو المصلحة، فلا بد من الاجتهاد فيه، ومعه، اجتهاداً يثمر حكماً جديداً، يحقق (المقصد ـ المصلحة)»[1]. وهو بهذه الخطوة يقف على قمة بنائه الاجتهادي المؤسس على شفا جرف هارٍ ـ كما سيأتي بيانه ـ وقد استشهد في دعواه بقضايا كثيرة منها:

أولاً: نصيب المؤلفة قلوبهم الثابت بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي

(١) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عماره ص١٠٣.

سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

فرغم أن نصيب المؤلفة قلوبهم فريضةٌ فرضها الله بهذا النص القطعي الدلالة والثبوت، وقام الإجماع على تطبيق حكمه من النبي ﷺ والصحابة طوال عهد النبي ﷺ والصديق رضي الله عنه، إلاّ أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه اجتهد فيه عندما تخلفت شروط إعمال حكمه ـ والكلام لمحمد عماره ـ فأوقف نصيبهم، إذ لم يعد ضعف المسلمين الذي يدعوهم إلى تألف قلوب المشركين والمنافقين قائماً... ومع ذلك فقد ظلّ النص موجوداً لم يقل أحدٌ بإلغائه حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منه، فلقد ظل النص آية قرآنية تتلى، ويتعبد المسلمون بتلاوتها[2].

فاجتهاد عمر رضي الله عنه الذي نقض به الإجماع كان مؤسساً على المصلحة، فحيث لم يعد هناك مصلحة للمسلمين في تأليف قلوب الأعداء فيتوقف الحكم المترتب عليها بتوقفها.

والنتيجة الأكبر لهذا المثال: أن «النصوص التي تتعلق أحكامها بالتنظيم الإسلامي لحركة الواقع الإسلامي ـ في فروع المتغيرات الدنيوية ـ ستظل دائماً وأبداً تدور مع علتها وحكمتها ـ وهي مصلحة العباد ـ وجوداً وعدماً. تلك هي رسالتها العملية، وهذه هي معاني وحدود الاجتهاد فيها ومعها»[3].

---

(١) سورة التوبة : الآية ٦٠.

(٢) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عماره ص١٠٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٠٤.

ثانياً: موقف عمر بن الخطاب ﷺ من حكم السرقة عام الرمادة: فقد أوقف إقامة الحد الثابت بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، وهو نصٌّ قطعي الثبوت والدلالة.

فحيث تخلفت الظروف الاجتماعية العامة بسبب المجاعة، لم تعتبر الشروط الفردية ـ إقدام الشخص على السرقة ـ في إقامة الحد[2].

والتنصيص على أن عمر بن الخطاب ﷺ أوقف إقامة هذا الحد، وكان هو أول من اجتهد في هذه الصورة، فيه إشارة إلى مخالفته لجميع من سبقه.

ثالثاً: اجتهاد عمر بن الخطاب ﷺ في الأراضي المفتوحة...

فقد كانت السنّة العملية المتمثلة في توزيع غنائم خيبر تقضي بتوزيع أربعة أخماس الأراضي المفتوحة على مقاتلة الجيش، وانعقد الإجماع على هذه السنّة دون مخالفة من أحد أو اجتهاد، ومضى الأمر على ذلك في عهده ﷺ وعهد الصديق من بعده.

أما عمر بن الخطاب ﷺ فقد رأى تغير المصلحة المستدعي لتغير الحكم، باجتهاد جديد، «دون تحرج من وجود سنّة عملية تأسس عليها إجماع في أمر سابق ومماثل»[3].

---

(١) سورة المائدة : الآية ٣٨.

(٢) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عماره ص١٠٥.

(٣) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عماره ص١٠٧.

وكانت المصلحة متمثلة في كون الأراضي المفتوحة في عهد عمر بن الخطاب ﷺ من أهم الأراضي من الناحية الاقتصادية، في وقت أصبحت فيه الدولة المسلمة محتاجةً لموارد كبيرة، تجهز بها جيوشها، وتحمي ثغورها، وتنفق منها على المحتاجين والضعفاء والأرامل واليتامى...

فكان الحكم المحقق للمصلحة والذي أدى إليه اجتهاد عمر ﷺ هو قسمة الأموال على الغانمين، وحبس الأراضي المفتوحة بعلوجها لصالح الدولة، بأن يضع الخراج على الأراضي، والجزية في رقاب العلوج القائمين عليها، لتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم[1].

وينبه هنا محمد عماره إلى «أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان شروط عمل حكم النص، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد»[2].

رابعاً: الطلاق بلفظ الثلاث:

كان الطلاق بلفظ الثلاث يُمضى طلقة واحدة في عهده ﷺ وقام على هذه السنة النبوية إجماع الصحابة في عهد الرسول ﷺ، وفي عهد أبي بكر وسنتين من حكم عمر، أما بعد ذلك فقد رأى عمر ﷺ أن الناس قد أفرطوا في الطلاق بلفظ الثلاث فأراد أن يصدهم عن ذلك، فكان لابد

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٠٧.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٠٩.

من التشديد عليهم بإيقاعه ثلاثاً، ليحدث الانزجار. والحكم هنا ـ كما هو الحال في الأمثلة المتقدمة يدور مع علته وجوداً وعدماً ، فحيث توجد المصلحة (العلة) يوجد الحكم، وحيث تخلفت يتخلف، وقد يعود بعد تخلفه لعودة المصلحة الأولى بعد تخلفها فترةً من الزمن[١].

المناقشة:

فيما تقدم يتضح أن المصلحة أو العلة الغائية كانت المطلب الأهم في منهج الدكتور محمد عماره. ولحرصه على تحقيقه فقد حاول جاهداً إثبات أنها قد توقف حكم النص وقتياً، أو تلغيه بالكلية، بل وتنقض الإجماع أيضاً.

وللوصول إلى ذلك أورد ما تقدم من الأمثلة وغيرها، ليبرهن على صحة ما دعا إليه من جواز الاجتهاد في النص مطلقاً، وتعطيل حكمه بتعطل المصلحة المقصودة من ورائه، ولا حرج في التعطيل حتى وإن انعقد الإجماع باستناده على ذلك النص... واتهم مخالفه بأنه من عوام الفكر[٢]... الخ. وقد تقدمت مناقشته حول الاجتهاد في النص، بيد أن الجميع بين قضيتي نقض حكم النص بالمصلحة، ونقض الإجماع المؤسس على ذلك النص بالمصلحة أيضاً في الأمثلة الواردة، جعل المناقشة تستأنف القول في قضية النص، لتصل إلى قضية الإجماع المؤسّس عليه، فنقول:

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١١١.

(٢) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عماره ص١١١.

نحن لا نختلف مع الدكتور عماره في أن مصالح العباد مقصودة بالشرائع، وليست المصلحة الدنيوية فقط، بل المصلحة في العاجل والآجل معاً، وقد أوردنا في ثنايا البحث الكثير من الضوابط والطرق الشرعية المؤدية لمعرفة المصالح، والتي يأتي في مقدمتها النص الشرعي ذاته، فكل نص شرعي أثبت حكماً شرعياً إنما أثبته لمصلحة حقيقية، فالقول بإلغاء حكم النص للمصلحة، هو في الحقيقة إلغاءٌ للمصلحة ذاتها.

فلا بدّ من معرفة المصالح الحقيقية الكلية القطعية، قبل السعي لمصادمة النصوص؛ إذ المصالح من الأمور النسبية المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأحوال. وقد يتخيل البعض مصلحة حقيقية في أمرٍ من الأمور، أو حكم من الأحكام، إلا أنها في حقيقتها مصلحة متوهمة. وقد تكون مصلحة للخاصة مفسدة للعامة.

ولو ترك أمر التشريع لآراء الناس حول تحديد المصالح فقط، دون الاهتداء بالشرع، وتقديم أحكامه المتضمنة ـ قطعاً ـ للمصالح الحقيقية، لأدى ذلك إلى تغيير مستمر في أحكام الشرع تبعاً لاختلاف آراء الناس وخبراتهم في تحديد المصالح، وهو الأمر الذي يفرض علينا معرفة الضوابط الشرعية للمصالح، وطرق التعرف عليها، وكيفية الاستنباط المؤسس عليها.. إلخ.

يقول البوطي: «لا يصح للخبرات العادية، أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها... إذ لو

صح ذلك لكانت الشريعة محكومة بخبرات الناس وأفكارهم وتجاربهم الشخصية، ولما صح أن المصلحة فرع عن الدين، فهي محكومة به ضبطاً، بل ومتوقفة عليه وجوداً. لا بد إذاً أن يعرض نتائج خبرات الناس وتجاربهم وعلومهم على نصوص الشريعة وأحكامها الثابتة، فإن كان بينها اتفاق أخذ بها، وكان النص هو المحكم في ذلك، وإن كان بينها تعارض بأن كان ما رآه الناس مصلحة يعاكس النص الشرعي الثابت، وجب إهمال تلك المصلحة، وليس معنى ذلك أن الشارع قد أهمل هنا مصلحة للناس دلت عليها علومهم وتجاربهم، بل المعنى أن تقدير هؤلاء الناس لهذه المصلحة لا بد أن يكون قد اتصل به نوع من الخلل والفساد، فنحن نتهم تقدير الناس ولا نتهم نصوص الشريعة، كيف وأن أحكام الناس لا تخلو في غالب الأحيان عن شائبة الهوى والشهوات والأغراض، وأعظم دليل على ذلك أنهم لا يفتأون يتهم بعضهم بعضاً بذلك في صدد مثل هذه الأحكام»[1]. فإثبات كون المصلحة مصلحة حقيقية كلية قطعية هو أول ما نطالب د. عماره بإثباته؛ ليتم بعد ذلك بناء الحكم عليها، وهيهات أن يجد مصلحة حقيقية قطعية كلية مصادمة لنصٍ شرعي.

أما دعواه أن الأمثلة التي أوردها قد أجازت الاجتهاد في النص (وهو اجتهاد في شروط إعمال الحكم لا يؤدي إلى إلغاء النص عند عماره) وهذا الاجتهاد قد أدى إلى نقض الإجماع...

---

(١) انظر: «ضوابط المصلحة» للبوطي ص٦٧-٦٨.

فإن عماره يعترف بأن الاجتهاد هو في شروط إعمال الحكم، بل ويكرر هذه الجملة في معظم ما أورده من أمثلة، وكأنه يعترف أن الحكم الثابت بالنص الشرعي له من الشروط ما يتوقف إيقاعه على وجودها، كما أن هناك الموانع الشرعية التي تمنع إيقاع الحكم، وهناك أسباب لابد من توافرها لثبوت الحكم...

وإذا أخذنا قول عماره من هذه الناحية فسيكون مقبولاً؛ إذ الحكم الشرعي متوقفٌ في وجوده على موجبه، وموجب الحكم الشرعي ـ كما مر بنا ـ هو المركب من مقتضي الحكم، وشرطه، ومحله، وأهله، كوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ فهو حكم شرعي وموجبه: مقتضي الحكم الذي هو أمر الشارع بالصلاة، وشرطه الذي هو أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه، ومحله الصلاة ذاتها، وأهله المصلي. فمتى اجتمعت هذه الأمور تحقق وجود الحكم الشرعي.

فإذا كان الحكم الشرعي متوقفاً على شروطه فإن عدم وجودها يؤدي إلى عدم وجوده، فاشتراط البلوغ والعقل لإيجاب الصلاة على زيد مثلاً يلزم منه عدم الوجوب عند عدم الشرطين أو أحدهما. ولم يقل أحدٌ أنّ هذا اجتهاد في النص بل اجتهاد في تحقيق المناط أو توفر الشروط.

أما محمد عماره فقد أعلن ـ وبزهو كبير ـ أن هذا اجتهاد في النص يهابه عوام الفكر، واقتحمه هو بجسارة وعقلانية، ورغم أنه في تحليلاته للأمثلة المذكورة لم يأت بجديد؛ إذ أصر على أن المقصد هو البحث في شروط إعمال الحكم، إلا أن إصراره على عد ذلك اجتهاداً في النص يغير حكمه أو يؤجله إلى أمد، قد جعل مساءلته أمراً ملحاً، حيث

يحاول تمهيد الطريق للاجتراء على النصوص والعبث بها بتأكيده على جواز الاجتهاد في النصوص مطلقاً.

فهو ـ وإن لم يثبت في أمثلته أن الاجتهاد كان في النص ـ قد حاول أن يجعل من تغيب الحكم لتغيب شرطه، أو وجود مانعه، حاول أن يجعل من ذلك اجتهاداً في النص ذاته أدى إلى تغيب حكمه. وأكد على أن ذلك الاجتهاد لا يقف دون أي نص، فالنصوص كلها مستباحة له، قطعيها وظنيها، وكذلك الإجماع المؤسس عليها.

ونحن إذ أشرنا ـ إجمالاً ـ إلى أن ما ادعاه من اجتهاد في النص إنما كان اجتهاداً في شروط الحكم الثابت بالنص لإثبات وجودها أو عدمها، فإنه يلزم من ذلك أن الإجماع المستند إلى ذلك النص يراعي شروطه وموانعه. فمتى تحقق موجب الحكم وجد الحكم المجمع عليه، ومتى فات شرط أو وجد مانع فالإجماع منعقدٌ على عدم تحققه. فلا أرى نقضاً للإجماع في أي صورة من الصور الواردة، هذا على جهة الإجمال، أما مناقشة الأمثلة على وجه التفصيل فكالتالي:

المثال الأول: سهم المؤلفة قلوبهم:

أشار د. محمد عماره إلى اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم الذي أدى إلى إيقافه لتخلف شروط إعماله، وهي هنا حالة المسلمين؛ إذ تبدل الضعف قوةً فانتفت الحاجة لتألف القلوب.

والاعتراض على تفسير عماره لاجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه يرد من ناحية محاولته إثبات أن اجتهاد عمر رضي الله عنه كان مناقضاً للنص وللإجماع المستند إليه، إذ أن الفاروق لم ينقض إجماعاً ولم يخالف نصاً.

فالإجماع منعقدٌ على صورة من الصور أخذت حكماً معيناً أثبته النص. واجتهاد عمر رضي الله عنه كان في صورة أخرى لها حكم آخر.

وتوضيح ذلك أن الإجماع المنعقد على إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، إنما كان ذلك في حالة ضعف الأمة، واحتياجها للمؤلفة قلوبهم.

أما في حالة القوة وعدم الحاجة لهم فلا إجماع هنا، وهذه هي الصورة التي اجتهد فيها عمر، فأي نقض للإجماع، أو مخالفة لنص؟!

واجتهاد عمر رضي الله عنه مبني على فهمه لمعنى قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾، إذ أن تأليف القلوب مناطُ الحكم، لا الحكم نفسه.

فعند الحاجة للتأليف يتحقق الحكم، وعند عدمها يُعدم كذلك. واجتهاد عمر رضي الله عنه في هذه الصورة لا يمنع غيره من الاجتهاد فيها بخلاف اجتهاده[1].

أما ما استنتجه عماره من أن النصوص التي تتعلق أحكامها بالتنظيم الإسلامي ـ في فروع المتغيرات الدنيوية ـ ستظل دائماً وأبداً تدور مع علتها، وحكمتها وهي مصلحة العباد... فإن فيه من التعميم والإيهام ما يوجب التوقف عنده:

فكثيراً ما ترد مثل هذه العبارات في كتابات العقلانيين، أو أصحاب التنوير ـ كما يحلو للبعض أن يسميهم ـ دون تحديد للمراد، فكلمة المتغيرات، والمستجدات، وروح الشريعة، والمصلحة، ومسايرة العصر... كلمات فضفاضة غير محددة، وعدم التحديد مقصود ليظل الميدان مستباحاً لكل ناظر، وصاحب اتجاه.

---

(١) انظر: «ضوابط المصلحة» للبوطي ص١٤٤.

ولو تعلق القول بالأمور المبنية على تجارب الناس وخبراتهم من أمور الدنيا، والتي لم يرد فيها نصٌ شرعي من كتاب أو سنة لسلمنا له ذلك.

أما أن تظل النصوص متمشية مع الواقع بتقلباته وتغيراته، دون تأويل صحيح، أو تفسير يتفق مع الشرع وتقبله اللغة. فذلك غير مسلم. ولو سلمنا ـ جدلاً ـ بأن تلك النصوص ستظل دائرةً مع علتها وحكمتها التي هي المصلحة، فإن معرفة العلة أو الحكمة لن تحصل عن طريق النظر العقلي المنبثق من رؤية أصحاب الاتجاه العقلاني، بل لن تتم إلا بالطرق الشرعية التي دلت عليها النصوص، وأيدتها اللغة بقواعدها، وأثبتها الأعلام المجتهدون، واتفق معها العقل الصريح.

المثال الثاني: حد السرقة عام الرمادة:

في هذا المثال ترد العبارة «أوقف عمر إقامة هذا الحد المنصوص عليه في الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت»(١).

فالأسلوب ـ بالصورة هذه ـ فيه إساءة أدب مع الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ إذ كيف يتصور مسلمٌ إقدام عمر على إيقاف العمل بحكم شرعي!! بل وجعل ذلك قاعدةً لمن سيأتي من أدعياء الاجتهاد وأصحاب النظر العقلاني، يستندون عليها في منهج التغيير والتبديل والتعطيل!!

ثم إن عمر رضي الله عنه قد اجتهد في تحقيق مناط الحكم بعد جمع النصوص المتعلقة بالقضية والنظر فيها، فالسرقة لا تثبت إلا بانتفاء

---

(١) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» لمحمد عماره ص١٠٥.

شبهة الحق في المال المسروق. وشبهة الحق في شدة المجاعة متعلقة بالمسروق لدفع الجوع، ومن القواعد المتفق عليها درء الحدود بالشبهات، وإن اختلفت الأنظار في تحديد الشبهة إلا أن الاتفاق قائمٌ على «أن التحقيق في مظان الشبه وصورها موضع بحث واجتهاد»[1].

فهل اجتهاد عمر رضي الله عنه في الشبهة ودرؤه للحدّ بها إيقاف لحكم الشرع أم تحقيق له؟

إن عماره في شرحه للمثال السابق يؤكد على أنّ إيقاف إقامة الحدّ إنّما كان لتخلّف الشروط الاجتماعيّة لإعماله... فلِمَ التأكيد على إيقاف الحكم طالما أنّ الشروط لم تتحقق؟

أليس الأصوب أن نقول: إنّ تحقّق الشروط صورة تتطلّب حكماً، وإنّ تخلّف الشروط صورة أخرى لها حكم آخر؟

المثال الثالث: اجتهاد عمر رضي الله عنه في الأراضي المفتوحة:

وما ادعاه عماره من مخالفة عمر للسنّة وللإجماع المستند إليها في هذه المسألة، بل رفْض عمر رضي الله عنه الالتزام بحرفيّة سنّة توزيع أرض خيبر...[2].

وعمر رضي الله عنه لم يرفض السنّة بل اجتهد في فهم المقصود منها، ورأى في توزيع أربعة أخماس خيبر على الفاتحين حثاً على الجهاد، وتكريماً للمجاهدين، وتقويةً لهم لتقوى بهم الأمة... وهذه المعاني هي نفسها

---

(١) انظر: «ضوابط المصلحة» للبوطي ص١٤٦، وانظر: «حول تطبيق الشريعة الإسلامية» لمحمد قطب ص٣٢.

(٢) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» لمحمد عماره ص١٠٦.

التي يحاول باجتهاده ـ رضي الله عنه ـ بناء الحكم عليها.

وحيث غدت الأمة منتظمةً في دولة، لها جيشها المنظم، ودواوينها، وثغورها، وأربطتها، ومصارفها المتعددة... فإن الجهاد، وبناء الأمة، واكتساب القوة، أمور تتطلب موارد ضخمة لا بد من توفيرها، وقد فتح الله الأراضي للمسلمين فكان الاجتهاد فيها لتحقيق ما تقدم.

ومع أن عمر رضي الله عنه قد اجتهد في ذلك فإنه لم يكتف باجتهاده، ولم يتوقف عند رأيه، بل دعا كبار المهاجرين والأنصار وشاورهم حتى استقر رأي الغالبية على ما رآه.

فهل خالف الصحابة رضوان الله عليهم السنّة أم فهموا مقاصدها؟!

وقد يرى البعض في هذا معارضة للسنة بالمصلحة، وليس كذلك إذ هو معارضة مصلحة بمصلحة، مصلحة الفاتحين بمصلحة الأمة. وذلك ضمن فهم الصحابة أو أكثرهم ـ على الأصح ـ لدلالة السنّة العملية، فعملوا بمقتضاها.

فأين هذا من مجرد ادعاء مصلحة ما، قد تكون حقيقية وقد تكون متخيلة، وإن كانت حقيقية فقد تكون خاصة لا عامة. وإن كانت حقيقية عامة فأين شهادة أكابر الصحابة رضوان الله عليهم بكونها كذلك؟!

إن الاستشهاد بالمثال المتقدم من محمد عماره على نقض الإجماع وما استند إليه من سنّة عملية بالمصلحة مردود بما تقدم من كون ذلك إعمالاً لدلالة السنّة العملية، بدليل موافقة أغلبية الصحابة على ذلك. وإن سلمنا ـ جدلاً ـ أن المصلحة قد قدمت فلا بد من اشتراط ما تقدم في

تحقق المصلحة ووجودها: من كونها حقيقية، عامة قطعية، مشهوداً لها، متمشية مع دلالة النصوص.

المثال الرابع: الطلاق بلفظ الثلاث:

أما أن إيقاع الطلاق بلفظ الثلاث يُمضى طلقةً واحدة في عهده ﷺ فذلك معارض بما ورد من الأحاديث الدالة على إمضائه ثلاثاً(١).

وأما أن عمر رضي الله عنه قد خالف ما كان مجمعاً عليه للتشديد على الناس فذلك مردود بما ورد من الأحاديث أيضاً، وبعدم ورود ما يدل على منع وقوع الثلاث بلفظ واحد في كتاب الله(٢).

والحاصل أنها مسألة خلافية، لكل قول فيها مستنده من الأدلة الشرعية. وتقديم قول على آخر إنما هو لقوة دليله ورجحانه عليه، لا لكون المصلحة عارضت النص فقدمت.

---

(١) انظر: «ضوابط المصلحة» للبوطي ص١٥٢.
وقد روى أبو داود في سننه أن ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة البتة، فأخبر النبي [بذلك وقال والله ما أردت إلا واحدة. فقال رسول الله [«والله ما أردت إلا واحدة؟» فقال ركانة والله ما أردت إلا واحدة. فردها إليه الرسول [... كتاب النكاح - باب البتة ٢/٢٦٣- حديث رقم ٢٢٠٦ ويستدل بالحديث على جواز وقوع إمضاء الثلاث إذ لو لم يحلف ركانة لأمضاه [ثلاثاً.

(٢) انظر: «ضوابط المصلحة» للبوطي ص١٥٩.

المبحث الرابع
المصلحة والاعتداد بها

تعرضنا في الباب الأول من هذا البحث إلى المصلحة، والاستصلاح، موضحين أن المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، وأن الاستصلاح هو طلب المصلحة، وكيف أن الشريعة راعت مصالح العباد، من خلال استعراض جملة من الأدلة من الكتاب والسنة.

ثم بينا أقسام المصالح من حيث اعتبار الشرع لها وعدم اعتباره، حيث ورد انقسامها إلى ثلاثة أقسام:

مصلحة معتبرة، وهي ما شهد الشرع باعتبارها.

ومصلحة ملغاة، وهي ما دل الشرع على إلغائها.

ومصلحة مرسلة، وهي ما سكت عنها الشارع فلم ينص على اعتبارها، ولا على إلغائها.

وورد أن المصلحة المرسلة ـ وإن كانت مسكوتاً عنها ـ معتبرة من الشارع؛ لكونها راجعة إلى حفظ مقصود شرعي، فوصفها بالمرسلة لا يمنع من كونها معتبرة شرعاً في الجملة، طالما كانت مصلحة حقيقية غير متوهمة، وعامة غير خاصة، ولم يرد نصٌ بإلغائها. فهي ـ مع إرسالها ـ مستندة إلى دليل تناول جنسها البعيد، كجنس حفظ الأرواح، والعقول... ومثال ذلك جمع أبي بكر رضي الله عنه للقرآن الكريم ليس له دليل يدل على اعتبار عينه، لكن هذا الفعل داخل ضمن حفظ الدين، وهو جنس شامل لكل المصالح الدينية، وهكذا.

وقد استعرضنا أقوال العلماء في بناء الأحكام على المصلحة المرسلة ووجدنا ما يشبه الاتفاق على الأخذ بها وبناء الحكم عليها ـ فيما عدا العبادات والمقدرات ـ وذلك تطبيق عملي للكلية العامة القائلة بأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد.

وحيث كان للمصلحة مثل تلك الأهمية فلا يمكن أن يترك تقديرها، وتحديد مجالها، وتأثيرها في بناء الأحكام للعقول والأهواء، بل لابد من ضوابط الشرع، وميزانه، للحيلولة دون اتخاذ المصلحة ذريعة للأهواء.

ومن أجل ذلك وضع الأصوليون ضوابط للمصلحة تعصم من الزلل، وتحول دون الانحراف، وتجعل في بناء الأحكام على المصالح تحقيقاً لمقاصد الشرع.

وأهم هذه الضوابط:

أولاً: اندراجها في مقاصد الشرع، ومقاصده-كما تقدم-في الخلق خمسة أمور، هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ثانياً: عدم معارضتها للكتاب.

ثالثاً: عدم معارضتها للسنة.

رابعاً: عدم معارضتها لمصلحة قياسية، إذ أن الأخيرة معتبرة بالدليل فهي أخص، والمصلحة المطلقة أعم، وإذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام.

خامساً: عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

سادساً: أن يوكل تقدير المصلحة، وبيان وجه النفع فيها إلى المجتهدين من علماء الشريعة، أو من يقوم بهذا الدور من المجامع الفقهية، والهيئات العلمية.

وتأكيداً على إعمال الضوابط المتقدمة يؤكد الشاطبي رحمه الله على أن معرفة مقاصد الشريعة -التي هي مصالح عنده-لاتتم إلا عن طريق الشرع من خلال النص والمعنى على وجه التكامل بينهما[1].

كما أن كون المصلحة مصلحةً مقصودةً بالحكم من اختصاص الشارع وحده «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً ألا تكون كذلك»[2].

ونحن نلمس حرص الشاطبي ـ رحمه الله- على أن تظل المصالح داخل دائرة الاعتبار الشرعي من خلال كونها ثابتة عن طريق الشرع، وما دامت كذلك فبناء الحكم عليها هو من اختصاص الشرع أيضاً.

وما تقدم لا يعني أن العقول لا تدرك المصالح، بل قد أشار الشاطبي إلى أن مصالح الدنيا قد تدرك بالتجارب، والعادات. لكنها أحياناً أخرى قد لا تكون مصالح حقيقية، بدليل أن الشرع لما جاء بعد زمن الفترة قد بين ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة[3]. أما المصالح من جهة ربط الحكم بها فذلك للشرع وحده.

وحقق غيره القول في المسألة بأن العقل يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفصيله. فالعقل يدرك حسن العدل مثلاً، وأما كون هذا

---

(١) انظر: «الموافقات» ج٢ ص٣٩١ فما بعدها.

(٢) المرجع السابق ج٢ ص٣١٥.

(٣) انظر: «الموافقات» ج٢ ص٤٨.

الفعل المعين عدلاً أو ظلماً في كل زمان ومكان فهو مما يعجز العقل عن إدراكه، وكذلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة و مفسدة، ولا تعلم العقول الراجح منهما فيأتي الشرع بتفصيل ذلك وبيانه[1].

وهكذا ينظر الأئمة للنصوص وما انبنت عليه من حكم ومصالح، مستدلين للمصلحة بالنص، ومهتدين إليها بأنواره. فهل سار العقلانيون على الطريق نفسه، أم تنكبوه؟

لم أقف على نص لدى العقلانيين يربط بين المصلحة وطرق التعرف عليها شرعاً، بل تكاد جل كتاباتهم تقتصر على تمجيد المصلحة، وبيان أهميتها، وضرورة بناء الأحكام عليها، دون توضيح لهذه المصلحة المقصودة، وكيفية التعرف على كونها مصلحة حقيقية، كلية، مندرجة في مقاصد الشرع.

أما عدم معارضتها للكتاب والسنة فلا يمكن للعقلانيين اشتراطه؛ إذ أن الهدف من التركيز على المصلحة في المنهج العقلاني هو معارضة الكتاب والسنة، أو تأويل نصوصها بما يتلاءم والمصلحة - على حد تعبيرهم - «فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية، ليست - كما تشهد بذلك بداهة الفطرة - ليست مرادةً لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد»[2]. وإياك أن تظن أن فروع المتغيرات الدنيوية تعني حيزاً محدوداً، فهي عندهم التنظيم الإسلامي

---

(١) انظر: «مفتاح دار السعادة» لابن القيم ج٢ ص١١٧.

(٢) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عماره ص ١٠٢.

لحركة الواقع الإسلامي[1]، ولك أن تتخيل الواقع بامتداداته وتشعباته وما فيه من حركة وتنظيم.

وطالما كانت المصالح هي المقصودة، فإن مفهوم هذا القول هو أننا في حال تقديرنا لمصلحة ما وإدراك عقولنا لها يحق لنا بناء الحكم عليها دون اعتبار لنص موافق أو مخالف!!

وإذا كان هذا هو مفهوم النص المتقدم فإنه منطوق النص الآتي: «فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً يحقق المصلحة، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع»[2] والحكم الجديد هنا هو المخالف للحكم القديم. وإن ظننت أن الكلام متعلق بنص ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظني الثبوت والدلالة دون التعرض للنص القطعي في ثبوته ودلالته معاً، فإن في أقوالهم ما يبدد ذلك الظن؛ إذ يصرون على إثبات أن لا نص خارج اجتهاد العقلانيين «فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقاً بعلة غائية تبدلت، أو بعادة تغيرت، أو بعرف تطور -أي إذا لم يعد محققاً للمقصد منه، وهو المصلحة، فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهاداً يثمر حكماً جديداً يحقق (المقصد- المصلحة)[3]. وقد مر بنا في مبحثي السنة والإجماع الكثير من النصوص التي توضح منهج العقلانيين في تقديم المصلحة على ما سواها.

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٣.

وقد تسمى المصلحة بغير اسمها أحياناً، فترد ألفاظ أخرى: كمسايرة العصر، والظروف، والملابسات السائدة في المجتمع(١)، وهي أمور توحي بتعذر تطبيق الأحكام الشرعية المدلول عليها بنصوصها الشرعية، فتكون المصلحة في تغييرها، أو تأويلها. وباعتماد المنهج العقلاني في استنباط الأحكام -والذي يجعل من المصلحة أصلاً مستقلاً قد يعارض النص ويتقدم عليه- ستظل الأحكام في تغير مستمر، وتبدل متلاحق، لتبدل المصالح وتغيرها، واختلاف العقول في إدراكها، وتضارب الآراء حولها، وهذه حقيقة واقعية مؤكدة، لا يستطيع إنكارها أحد.

ولسنا بهذا الطرح معطلين لدليل من أكثر الأدلة مرونة وتيسيراً لحاجات الناس، بل نعي خطورة الدعاوى الداعية لاعتماد المصالح في التشريع، دون ضوابط وموازين تبرز المصلحة الحقيقية، وتفصل بينها وبين الأهواء والمصالح المتوهمة.

وتقدمت الإشارة إلى الضوابط التي وضعها علماء الشريعة للمصلحة، ليتيسر الأخذ بهذا المصدر التشريعي في مجال الأحكام، كدليل يؤكد مرونة الشريعة، واتساعها لحاجات الناس.

والعقلانيون يفترضون أمراً ثم يؤسسون القواعد عليه؛ فهم -مثلاً- يفترضون التصادم أو التعارض بين النصوص والمصالح فقالوا بتقديم المصالح؛ إذ هي المقصودة شرعاً.

---

(١) انظر: «مفهوم تجديد الدين» لبسطامي سعيد ص ١٤٣.

وإن كانوا في هذا الرأي مسبوقين بالطوفي وبمن أتى بعده كمحمد مصطفى شلبي[1] الذي يرفض أن تكون المصلحة الملغاة إحدى أقسام المصالح، معللاً ذلك بأن «المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة -كما سنبينه بالأدلة في البحث الآتي ـ كانت كباقي الأدلة الأخرى، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغي»[2] وهو من أجل ما تقدم يسميها المصلحة المعارضة لدليل آخر[3] مؤكداً أن المعارضة لا تعني الإلغاء كما تقدم...

أقول: إن توهم المعارضة بين المصلحة والنص مدفوع بما تقرر في مناقشة رأي الطوفي في هذا البحث، وبيان أن المصالح التي قد يراها العقلانيون معارضة للنص لا تخلو من أمرين:

الأول: أن تكون مصلحة ثابتة بالرأي، لا شاهد لها من كتاب أو سنة فليست بمصلحة حقيقية؛ لانبثاقها عن رأي فاسد، ودليل فساده مخالفته للكتاب والسنّة.

يقول البوطي: «ينبغي أن يعلم أن ميزان صدق الرأي في هذا هو أن لا يخالف كتاباً ولا سنة، فإذا تبين مخالفته للسنة ـ بالمعنى الذي فرغنا من تحقيقه ـ تبين أنه ليس مصلحة حقيقية، وإنما شبه بها فقط، ومن ثم فلا يجوز العمل بها، سواء كانت المخالفة بينهما مخالفة كلية، وهي ما يطلق عليها «المعارضة» بحيث لا يمكن الجمع بينهما بتخصيص أو تقييد، أو كانت المخالفة دون ذلك بحيث يمكن الجمع بينهما

---

(١) أستاذ مصري معاصر له دراسة أصولية حول تعليل الأحكام.

(٢) انظر: «تعليل الأحكام» لمحمد مصطفى شلبي ص ٢٨٢.

(٣) المرجع السابق ص ٢٨١.

بتخصيص السنة أو تقييدها؛ إذ لا يجوز أن يخصص السنة أو يقيدها إلا ما ثبت اعتباره شرعاً، والمصلحة المخالفة لها لم يثبت اعتبارها بعد، حتى تقوى على التقييد والتخصيص(١).

الثاني: ما كان مدعوماً بشاهد من أصل في الكتاب أو السنة وهي المصلحة المعتمدة على قياس صحيح. والتعارض هنا بين نص وقياس فينظر فيه:

فإن كان النص قطعي الدلالة والثبوت قدم إجماعا(٢)، وإن كان ظنياً في إحدى جهتيه أو فيهما معاً فذلك محل خلاف بين الأصوليين: فمنهم من يرى تقديم النص مطلقاً، ومنهم من يرى أن هذا الأمر خاضع لاجتهاد العالم المتثبت، لأنه في الحقيقة اجتهاد في النصوص، باعتبار أن النظر في المصلحة المستندة إلى دليل القياس نظر في الدليل المستندة إليه، ومحاولة للتوفيق بينه وبين النص المخالف بتخصيص أو تقييد ونحوه، وليس في هذا ترجيح لمصلحة على نص، بل هو ترجيح أو توفيق بين النصوص(٣).

---

(١) انظر: «ضوابط المصلحة» ص ١٧٣ -١٧٤.

(٢) انظر: «الاستصلاح» لمصطفى الزرقا ص ٨٩ و«ضوابط المصلحة» للبوطي ص ١٩٣.

(٣) انظر: «ضوابط المصلحة» للبوطي ص ٢٠٠-٢٠١.

المبحث الخامس

الاجتهاد: ضوابطه ومجالاته

بحث الاجتهاد في الدراسات الأصولية في مسائل عدة، نكتفي منها بما يوضحه بالقدر الذي تمكن معه المقارنة العلمية بين صورته الأصولية وما تذهب إليه الدراسات والأفكار المعاصرة.

وسنتناول الحديث عنه في المسائل الآتية:

تعريفه، ضرورته، حكمه، أركانه، أنواعه، شروطه، محله، طرقه ووسائله.

تعريفه: الاجتهاد في اللغة افتعال من (الجَهْد أو الجُهْد) بفتح الجيم وضمها الطاقة، وقرئ بهما قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ**﴾[1]. والجهد بالفتح وحده المشقة[2] وهو عبارة عن بذل المجهود، واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يكون إلا فيما كان شاقاً ثقيلاً[3].

أمّا في اصطلاح الأصوليين فقد عرّفه الغزالي بأنه «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[4] ونوقش بأن فيه قصوراً؛ إذ

---

(١) سورة التوبة: الآية ٧٩.

(٢) انظر: «مختار الصحاح» للرازي ص ١١٤.

(٣) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص ٣٥٠ و«الإحكام» للآمدي ج٤ ص١٦٢ و «شرح مختصر الروضة» للطوفي ج٣ ص٥٧٦.

(٤) انظر: «المستصفى» ج٢ ص٣٥٠.

أهمل وسيلة الاجتهاد التي هي الدليل التفصيلي[1].

ويرد عليه بأن الاجتهاد قد يكون في دليل تفصيلي أو غيره من الأدلة الإجمالية والقواعد الكلية.

وعرفه الآمدي بأنه: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[2]. وقيّد التعريف بتحسين الظن احترازاً عن الأحكام القطعية[3]، وقيل هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[4].

وقيّد بطريق الاستنباط احترازاً من أخذ الأحكام من ظاهر النصوص. قال الطوفي: وجميع ذلك متقاربٌ إن لم يكن متساوياً. وهذا حق: إذ المقصود بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية، وكل التعريفات توصل إليه؛ إذ لا يمكن تصور اجتهاد بدون بذل الوسع، وبذل الوسع لا يتحقق بأخذ الأحكام الظاهرة من النص، أو المدونة في الكتب. أما طلب الظن دون القطع فهو محل اتفاق بين الأصوليين، ولهذا لم يشر إليه البعض في التعريف للعلم به، وسيأتي ذكر ذلك.

ضرورته: تتضح لنا ضرورة الاجتهاد من خلال تسليمنا بأن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية بعينها، وإنما أتت بأمور كلية،

---

(١) انظر: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد فوزي فيض الله ص ١١.

(٢) «الإحكام» ج٤ ص١٦٢.

(٣) المصدر السابق ج٤ ص١٦٢ و«إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٠.

(٤) «إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٠.

وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر كما قال الشاطبي[1] -وهذا لايعني أنها لم تنص على أحكام جزئيّات بعينها، فذلك حاصل وظاهر، بيد أن ما نُصّ عليه قليلٌ في جانب ما لم ينُص عليه؛ إذ الوقائع والحوادث تتجدد و تتعدد، والنصوص محدودة متناهية، وإنزال الوقائع على أحكام الكليات الشرعيّة، أو إيصال حكم الشرع لكل حادثة سبيله الاجتهاد، فبه يتم التعرف على الأحكام وإنزالها على كل الوقائع والمستجدات.

حكمه: الاجتهاد يكون تارة واجباً، وتارة مندوباً. وهو في الوجوب إما عيني، وإما كفائي:

فيكون واجباً وجوباً عينياً في حالتين:

الأولى: على من سئل عن حادثة وقعت، وتعين المجتهد لبيان حكمها، وضاق الوقت بحيث يخشى الفوات.

الثانية: من نزلت به الحادثة من المجتهدين وأراد معرفة الحكم.

أمّا الوجوب الكفائي: فهو في حق من سئل من المجتهدين عن حكم حادثة لم يخف فواتها، مع وجود غيره من المجتهدين، فإن تركها الجميع أثموا كلّهم، وإن أفتى أحدهم سقط الطلب عن الجميع.

والنّدب: حكم الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل[2].

---

(١) انظر«الموافقات» ج٤ ص ٩٢.

(٢) انظر: «أصول الفقه» لمحمد الخضري ص ٣٦٨
و«أصول الفقه الإسلامي» لبدران أبو العينين ص٤٨٢-٤٨٣.

وأركانه: ثلاثة: الاجتهاد -والمجتهد- و المجتهد فيه[1].

أنواعه: تقدم في مباحث سابقه تقسيم الشاطبي للاجتهاد؛ إذ ذكر بأنه نوعان: **اجتهاد دائم، واجتهاد مؤقت.** فالدائم هو الذي لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، والمؤقت هو ما يمكن انقطاعه في الحياة الدنيا.

ومثال الدائم: تحقيق المناط، فمتى كان الحكم الشرعي ثابتاً بمدركه، يبقى النظر في تعيين محله.

أمّا المؤقت فهو عند الشاطبي ثلاثة أنواع: تنقيح المناط، وتخريج المناط، ونوع خاص من تحقيق المناط[2]. وهذه الأقسام جميعها تمت مناقشتها في مبحث الاجتهاد عند الشاطبي من هذا البحث. ويقسمه غيره إلى تام وناقص:

فالتام هو استفراغ القوة النظرية حتى يحس الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب.

والناقص هو النظر المطلق في تعرف الحكم[3].

ويقسمه البعض الآخر باعتبار كثرة المباشرين له أو قلتهم إلى:

اجتهاد فردي: وهو ما انفرد به مجتهد في نطاق الكتاب والسنة. ومثال ذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، حينما سأله النبي ﷺ ـ وقد بعثه

---

(١) انظر: «المستصفى» ج٢ ص٣٥٠.

(٢) انظر: «الموافقات» ج٤ ص٨٩ فما بعدها.

(٣) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي ج٣ ص٥٧٦ و انظر: «المستصفى» ج٢ص٣٥٠.

إلى اليمن ـ «**كيف تقضي إذا عرض لك القضاء...**» الحديث[1].

اجتهاد جماعي: وهو ما يتولاه العلماء وأصحاب الرأي لاستنباط حكم واقعة لا نصّ فيها، ومثال ذلك ما روي عن علي ﷺ قال: «**قلت يا رسول اللهً: إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره ولا سنّة كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة**[2]».

ويستنبط من الحديث ربط الاجتهاد بأهل الفقه والعابدين، لا بالعامة وغير الفقهاء[3].

وهناك من يقسم الاجتهاد باعتبار شموليته وعدمها إلى اجتهاد مطلق واجتهاد جزئي.

فالاجتهاد المطلق هو ما يباشره المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع[4].

والجزئي هو ما يجري في بعض المسائل دون بعض.

واختلف الأصوليون في جواز تجزؤ الاجتهاد على قولْين:

أحدهما: الجواز وذهب إليه الكثيرون. والثاني: المنع. والذي يترجح الجواز؛ إذ قد تتحقق العناية ببعض أبواب الفقه دون بعض، فيمكن الاجتهاد فيما تمكن منه دون غيره. ثم إن أئمة السلف رضي الله

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الطبراني في الأوسط.

(٣) انظر: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد صالح موسى ص٢٨.

(٤) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص ٣٥٣ و«إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٤.

عنهم أجمعين كانوا يتوقفون عن إبداء الجواب في مسائل كثيرة، فلو كان الاجتهاد المطلق في جميع الأحكام شرطاً في الاجتهاد في كل مسألة بعينها لما كان أولئك مجتهدين، لكنهم مجتهدون إجماعاً، فدل هذا على صحة الاجتهاد الجزئي[1].

شروطه: هناك شروط وضعها الأصوليون للمجتهد المطلق وشروط للمجتهد الجزئي.

فأما شروط المجتهد المطلق فتكاد كتب الأصول تتفق على اشتراط علمه بمدارك الأحكام الشرعية، وكيفيّة استثمار الأحكام منها. وهذا الشرط يتطلب العلم بما يلي:

أولاً: أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة، ولا يشترط ـ عند الأصوليين ـ المعرفة بجميع الكتاب والسنة، بل ما يتعلق منهما بالأحكام. قال الغزالي: «وهو مقدار خمسمائة آية» وزاد عدم اشتراط حفظها عن ظهر قلب. والمقصود معرفة ما في الكتاب الحكيم ممّا يتعلق بالحكم الشرعي[2].

أما السنّة فالمتعلق منها بالأحكام مختلف فيه أيضاً، بيد أن المطلوب هو «أنّ المجتهد لابد أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنّة التي صنّفها أهل الفن كالأمهات الست وما يلحق بها، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنّفوها الصحة، ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظةً له مستحضرة في ذهنه، بل يكون

---

(١) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي ج٣ ص٥٨٦-٥٨٧ و«إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٥.

(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص٣٥١.

ممّن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممّن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف...»[1] أما الحفظ فذلك أحسن و أكمل كما يقول الغزالي[2].

ثانياً: أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع حتى لا يفتي بخلافه.

ثالثاً: أن يكون عالماً بلسان العرب. قال الآمدي: «ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه والخليل، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب، والجاري من عاداتهم في المخاطبات، بحيث يميز بين دلالات الألفاظ[3]».

رابعاً: أن يكون عالماً بأصول الفقه «فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه»[4].

خامساً: معرفة الناسخ والمنسوخ معرفة تعصمه من الوقوع في الحكم بالمنسوخ.

وزاد البعض: أن يكون عالماً بأسباب النزول[5]. وكذلك أن يكون عالماً بتقرير الأدلة وكيفية نصبها[6]. وقد ذهب الغزالي إلى التفريق بين المدارك المثمرة للأحكام وبين العلوم التي بها تعرف طرق الاستثمار:

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥١.

(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص٣٥١.

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي ج٤ ص١٦٣.

(٤) انظر: « إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٢.

(٥) انظر: «الإحكام» للآمدي ج٤ ص١٦٣.

(٦) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي ج٣ ص٥٨٣.

فالمدارك المثمرة للأحكام أربعة:الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وقوله في الكتاب والسنة والإجماع لا يخرج عماً تقدّم.

أمّا العقل فيعني به مستند النفي الأصلي للأحكام؛ إذ دلّ العقل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها حتى ورود السمع.

والعلوم التي يعرف بها استثمار الأحكام أربعة: اثنان مقدّمان على مدارك الأحكام هما: معرفة نصب الأدلة، ومعرفة اللغة والنحو.

واثنان متمّمان هما: معرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة الراوية. وقد تكلم في شرح هذه العلوم بما لا يخرج في الجملة عمّا سبق. وقال بعد ذلك «فهذه العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه»[1].

أمّا الشاطبي فقد حصر شروط الاجتهاد في شرطيْن:

الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. يقول الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفيْن (أحدهما) فهم مقاصد الشريعة على كمالها (والثاني) التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»[2].

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص٣٥٠-٣٥٣.

(٢) انظر: «الموافقات»ج٤ ص١٠٥.

وقد تقدم[1] أنّ هذا الحصر غير صحيح؛ إذ يشترط الشاطبي العلم بالعربية في مسائل متفرقة، وكذلك يشترط معرفة الكلّيات والجزئيّات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس.

وقد ذهب البعض كالمعتزلة إلى اشتراط العلم بأصول الدين، والجمهور إلى عدم اشتراطه[2].

وأيضاً فقد اشترط البعض معرفة المنطق؛ لأن المجتهد يتمكن بواسطته من معرفة نصب الأدلة، وتقرير مقدّماتها.

والصحيح عدم اشتراطه فأئمة السلف مجتهدون بالإجماع، وقد عرفوا كيفية نصب الأدلة، وأوجه دلالتها، دون اطلاع على علم المنطق الاصطلاحي[3].

والحاصل أن معرفة كلّ ما يؤدي إلى حصول ظنٍّ الحكم الشرعي شرط في الاجتهاد، سواء انحصر فيما تقدّم أو لم يرد فيه[4].

أمّا المجتهد الجزئي فيكفيه من الشروط ما يتعلق بالفن الذي يجتهد فيه، أو المسألة التي يجتهد فيها. يقول الغزالي: «اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر

---

(١) انظر: في مباحث الاجتهاد عند الشاطبي من البحث.

(٢) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٢.

(٣) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي ج٣ ص٥٨٣.

(٤) انظر:المرجع السابق. ج٣ ص٥٨٤.

القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث...»[1].

وقال مثله الآمدي إذ قال: «وأمّا الاجتهاد في بعض المسائل فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلق بتلك المسألة، وما لابد منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلّق له بها،ممّا يتعلق بباقي المسائل الفقهيّة»[2].

ووافقهما ابن قدامة، والطوفي، وابن النجار، والأسنوي، والشوكاني وكثير من الأصوليين.

ويرى بعض المتأخرين ضرورة تمتع المجتهد الجزئي بملكة أصولية فقهيّة كافية.

ويتأتى ذلك من خلال اطلاعه على أحكام الكتاب والسنّة، وإلمامه بمقاصد الشريعة، ليقيس الأشباه بالنظائر، ويتحرى في فتواه وجهة الشرع[3]، وهو الصواب. والله تعالى أعلم.

محله: اتفق الأصوليون على أن المجتهد فيه من الأحكام الشرعيّة هو ما ليس فيه دليلٌ قاطع، أمّا القطعيّات فليست محلاً للاجتهاد[4].

ويمكن حصر القطعيّات فيما يلي:

أولاً: المعلوم من الدين بالضرورة: كوجوب الإيمان بالله وملائكته

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص٣٥٣.

(٢) انظر: «الإحكام» ج٤ ص١٦٤.

(٣) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية محمد فوزي فيض الله ص٣٣.

(٤) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص٣٥٤، و«الإحكام» للآمدي ج٤ ص١٦٤، و«نهاية السول» للأسنوي ج٤ ص٥٢٩، و«إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٢.

وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، ووجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد، وتحريم السرقة والزنا والقتل والربا وشرب الخمر، ونحو ذلك ممّا هو ثابت ثبوتاً قطعياً لا لبس فيه ولا غموض، حتى غدا معلوماً من الدين بالضرورة.

ثانياً: المقدّرات، وهي ما نص الشارع على العدد الواجب فيها، كجلد الزانية والزاني مائة جلدة، وحدّ القاذف ثمانين، وكفارة اليمين بإطعام عشرة مساكين، وكفارة الظهار بصيام شهرين متتابعين قبل التماس، وتحديد صدقة الفطر، والواجب من الزكاة، والمواريث.

ثالثاً: القواعد الكلية التي عُرف من الشارع مراعاتها في كل تشريعاته، كقاعدة لا ضرر ولا ضرار، ورفع الحرج، والوفاء بالعقود...

رابعاً: كل حكم شرعي ثبت بنصٍ قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهو ما كان ثابتاً بطريق التواتر، دالاً على معنًى واحد لا يحتمل غيره.

خامساً: كل حكم عملي بينه النبي ﷺ بشكل مفصل كأعداد الصلوات، وكيفيّتها، وأعمال الحج[1].

ومن خلال الحصر المتقدّم يتبين لنا ميدان الاجتهاد؛ إذ ينحصر في أمريْن: **الأول**: الدليل الظنّي: سواء أكان الظن من جهة الثبوت، أم من جهة الدلالة، أم من كليهما معاً. فيجتهد المجتهد في طريق الحديث لبيان قوته أو ضعفه، ويجتهد في دلالة النص لتحديد المعنى المراد منه[2].

---

(١) يراجع فيما تقدم «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد فوزي فيض الله ص ١٧-١٨ و«الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، لمحمد صالح موسى ص٢٢-٢٣.

(٢) انظر: «نهاية السول» للأسنوي ج٤ ص٥٢٩ و«الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد فوزي فيض الله ص١٨-٢٠.

الثاني: ما لا نص فيه من كتاب أو سنّة فيجتهد المجتهد للبحث عن حكم الشرع بالقياس أو المصلحة أو الاستحسان أو الاستصحاب....إلخ.

طرقه ووسائله: تقدم القول أن الاجتهاد لا يكون في القطعيّات، فلا اجتهاد في الدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ إذ لا حاجة للاجتهاد، ولا اجتهاد في قطعي الدلالة من جهة دلالته، ولا في قطعي الثبوت من جهة ثبوته، وإنّما الاجتهاد في جهة الظنّ.

وبناءً عليه فعلى المجتهد أولاً أن يعرف ترتيب الأدلة قبل الاجتهاد، فيقدم الأصلي منها على التبعي، بل إنّ الأصلية يقدم بعضها على بعض فيبدأ المجتهد بالنظر في كتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم فما ورد فيهما يقدم على غيره، وقد يكون النظر فيهما من جهة التعرف على دلالة نصوصهما من حيث الظهور أو الخفاء أو المنطوق أو المفهوم إلى غير ذلك...

وقد يكون من جهة استنباط ما فيهما من علل لتعدية أحكامهما إلى كل واقعة تحقق فيها المناط.

فإن لم يجد في نصوص الكتاب والسنة، ولا في الظواهر منهما، ولا فيما يستفاد من منطوقهما ومفهومهما نظر في أفعال الرسول ﷺ ثم في تقريراته لبعض أمته، ثم في الإجماع ثم في القياس[1] والأدلة الأخرى من استصحاب ومصلحة واستحسان ... إلخ.

وجمهور الأصوليين يتفقون على ترتيب الأدلة بدءاً بالكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس، ويختلفون في ترتيب الأدلة التبعية من

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني ص٢٥٨ و «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد فوزي فيض الله ص٤١.

مصلحة، واستحسان، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي.

وتقديم نص على نص إنما يكون لقوته ثبوتاً أو دلالة، فالمتواتر مقدم على أخبار الآحاد، وقطعي الدلالة مقدمٌ على ظني الدلالة.

وما ذهب إليه البعض[1] من تقديم الإجماع على الكتاب والسنة لا يعني - في الحقيقة - تقديم مطلق الإجماع على النصوص، وإنما يعني تقديم النص الذي استند إليه الإجماع على غيره. فالنص باستناد الإجماع إليه اكتسب قوة يتقدم بها على غيره من النصوص. وكذلك فإن الإجماع المقدم هو الإجماع القطعي وهو: الإجماع القولي المشاهد أو المنقول بعدد التواتر[2].

وقد نقل عن الشافعي قوله: «إذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصاً حكم به، وإن لم يعثر على ظاهرمن كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعاً عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ويقدمها على الجزئيات... فإن عدم قاعدة كلية نظر في المنصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر به إلى القياس، فإن أعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد».

---

(١) كالغزالي وابن قدامة انظر: «المستصفى» ج٢ ص٣٩٢ و «روضة الناظر» لابن قدامة ص٤٥٦.

(٢) انظر: مذكرة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في أصول الفقه ص٣١٥.

ذكر ما تقدم الشوكاني وزاد: «وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية»[1].

وما أجمل ما قاله الشوكاني ـ رحمه الله ـ إذ يقول: «وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همته، واستعان بالله عز وجل، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق، والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيهما ما يطلبه فإنهما الكثير الطيب، والبحر الذي لا ينزف، والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال، والمعتصم الذي يأوي إليه كل خائف»[2].

وهذا حق وصدق، فما من حادثة أو واقعةإلا ولها حكمها في شريعة الله، موضح ذلك في الكتاب والسنة إما بالنص المباشر، وإما بطرق الدلالات المعروفة، أو بتقرير النصوص للقواعد الكلية الشاملة لجزئيات لا تنحصر، أو بالبحث عن علل الأحكام المعللة بطرق الاستنباط المعروفة، ثم تحقيق ذلك في الفرع...

وهكذا يتأكد لنا أن عملية الاجتهاد تبدأ من النظر في النصوص أولاً ثم يتدرج الأمر نزولاً حتى يصل المجتهد إلى الأدلة الشرعية التبعية كالمصلحة والاستحسان والعرف وغيرها، ناظراً في هذه الأدلة أيضاً بالضوابط الشرعية التي حددها علماء الشرع وأئمة السلف.

فهل يتطابق مفهوم الاجتهاد لدى الأصوليين ومفهومه لدى

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني ص ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٩.

العقلانيين المعاصريين؟ أم لكل ميدانه ووسائله وضوابطه؟

يتضح ذلك بعد استعراضنا لأقوال العقلانيين في الاجتهاد وكيفيته، ومقارنة هذا بما تقدّم.

كثيرًا ما يبدأ العقلانيون الحديث في الاجتهاد بالحديث عن العقل، وأهميّته، ودوره في استنباط علل النص، وتوسيع آفاقه، وتحديده للمصالح، وفقهه للواقع... فهم يعرّفون الاجتهاد بأنه جهد الإنسان الحيّ لفهم واقعه وتفسير حاضره في ضوء مأثوره التأريخي وتكوّنه المعرفي[1]. وطالما كان هناك جهد لفهم الواقع ومأثورٌ تاريخي فلا بد من تحديد العلاقة بينهما، وهذا ما يسعى العقلانيون لتوضيحه بتأكيد نفي مقولة «لا اجتهاد مع النص» مؤكدين أنّ النص هو الذي يقتضي عملية الاجتهاد قراءةً وتأويلاً، نقداً وتوليفاً، وهدف ذلك هو تحقيق الوصل بين العقل والواقع، ولذلك فالاجتهاد يكون مع النص وخارج النص «طالما أنّ المطلوب هو فقه الواقع بحرية، لا فقه اللغة بقيودها وحسب، إن مفهوم الفقه والفقهاء غير وارد في القرآن الكريم، لكن الدعوة إلى الفهم والتعقل والاستنباط موجودة فيه وبقوة»[2] ونلاحظ هنا حجم المغالطة بادعاء انتفاء مفهوم التفقه من القرآن الكريم والإشارة إلى مفهوم التعقل فقط!!

ثم هم يستشهدون بأنّ القول بتعليل النصوص تأكيد على دور العقل الذي سيقوم بسبر أغوار النص للظفر بجواهره، وبيان مراد الشارع منه، وإن خالف المعنى اللغوي الظاهر «وعلى هذا فالعقل

---

(١) انظر: «العقل في الإسلام» لخليل أحمد خليل ص ٢٨٢.

(٢) المرجع السابق ص٢٨٣.

الإنساني المتخصص ـ كما ترى ـ ذو أثر بالغ في تفسير النص، وتعليله وإثرائه، دون ريب، ولهذا رفع الإسلام من منزلة العقل إلى مستوى جعله قسيماً للوحي»[1].

مجال الاجتهاد عند العقلانيين: وطالما كان الاجتهاد ضرورة شرعية، والعقل هو أداة الاجتهاد، كان لابد من التعرف على مجاله الذي يتحرك فيه.

ينطلق محمد إقبال ـ في حديثه عن مجال الاجتهاد ـ من فكرة أن القرآن يعتبر الكون متغيراً، وعلى هذا فلا يمكن له أن يكون خصماً للتطور، مع الأخذ بعين الاعتبار ـ لدى إقبال ـ أن الكون ليس تغيراً صرفاً فحسب، وإنما ينطوي أيضاً على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم[2].

فالتغير في الكون يقتضي تغييراً في طريقة التفكير، ونماذج التفسير، لإيجاد اجتهاد يتماشى مع حياة العصر.

أما كون هناك عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم، فإن هذا لا يعني سوى مشروعية محاولة الأجيال الاهتداء بما ورثته عن أسلافها، دون إلزامية ذلك لهم.

وهذا الاجتهاد الجديد شاملٌ لكل الأصول والمبادئ التشريعية دون حصر؛ إذ يتطلب الأمر إعادة قراءتها، وتفسيرها، بما يتناسب وروح العصر.

---

(١) انظر: «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» لمجموعة باحثين ص١٠ «والقول للدكتور فتحي الدريني».

(٢) انظر: «تجديد الفكر الديني في الإسلام» لمحمد إقبال ص ١٩٠.

يقول إقبال: «والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم، وعلى هدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ. كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه، وحل مشكلاته الخاصة»[1].

وقد تقدم توضيح جوانب هذا الاجتهاد في موقف إقبال من القرآن، والسنة، والإجماع، في مباحث سابقة، خلاصتها أن الاجتهاد العقلاني الحر يجب أن يعيد دراسة وتفسير المبادئ التشريعية في ضوء التجارب ونمط الحياة المعاصرة، أما الأحكام التشريعية الجزئية التي طبقت في عصر النبي ﷺ، وعصور السلف الصالح فإنما هي أحكام تخص الأمة التي طبقت فيها، ولا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة[2].

أما محمد عمارة فقد بدأ حديثه عن الاجتهاد بذكر العلاقة بينه وبين النص موضحاً المعاني الواردة لكلمتي «النص» و«الاجتهاد» مؤكداً على أن العلاقة بين النص والاجتهاد هي علاقة تلازم ومصاحبة، دائماً وأبداً، وبتعميم وإطلاق[3]. والمقصود أنّه حتى ما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة لا ينفك عن اجتهاد محمد عمارة: «ذلك أن وجود النص

(١) المرجع السابق ص١٩٣.

(٢) المرجع السابق ص١٩٧.

(٣) «معالم المنهج الإسلامي» لمحمد عمارة ص ١٠٠.

(قطعي الدلالة والثبوت) لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت»[1].

فما هي طبيعة وحدود هذا الاجتهاد؟

يورد د. محمد عمارة فهم النص كضرب من ضروب الاجتهاد في النص قطعي الثبوت والدلالة، لإنزال أحكامه على الواقع.

والضرب الثاني هو الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره من النصوص الواردة في موضوعه.

أما الضرب الثالث فهو الاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص[2]. ومع عدم إيراده أمثلة على ما يقول إلا أننا نسلم له بضربين من ضروب الاجتهاد المشار إليها سابقاً، والضربان هما: فهم النص، والاجتهاد في استنباط الجزئيات منه.

أما الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين النص ونظيره، وما يترتب على ذلك من موافقة أو مخالفة ففيه تفصيل: فإن كان المراد من هذا النظر بين القطعيين بالترجيح لأحدهما فغير مسلم؛ إذ لا تعارض في القطعيات، وإنما يجري الترجيح بين ظنيين متعارضين، أما القطعيان المتعارضان ـ افتراضاً ـ فلا بد أن يكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم كما يقرر ذلك الأصوليون[3]. فإن قصد بالاجتهاد ما ذكرناه سلمنا له

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٠١.

(٣) انظر: «المستصفى» للغزالي ج٢ ص٣٩٢.

ذلك. وإن كان القصد استقراء النصوص الموافقة فذلك اجتهاد مقبولٌ أيضاً.

بيد أن ما تقدم لا يمثل جوهر الاجتهاد المطلوب لدى محمد عمارة بل اجتهاده يتجاوز ذلك؛ فالاجتهاد عنده اجتهادان:

أحدهما: الأضرب الثلاثة المتقدمة.

والثاني: التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال للنص. فالأول يتعلق بالنص القطعي في حالة، والثاني يتعلق بالنص القطعي في حالة أخرى. وبيان هذا: أن النصوص القطعية ـ ثبوتاً ودلالةً ـ إما أن تكون متعلقة بالثوابت، وإما أن تكون متعلقة بالمتغيرات. فإن تعلقت بالثوابت لم يجر فيها من الاجتهاد سوى الأول. وإن تعلقت بالمتغيرات جاز فيها الاجتهاد الثاني بل كان لازماً لها، وقد يؤدي الاجتهاد فيها ـ بالضرورة ـ إلى تجاوز أحكامها وإثبات أحكام جديدة[1].

أما فهمه للثابت والمتغير فقد أوضحناه في مبحث سابق، وخلاصته: أن الثوابت تقتصر على الغيبيات، والعبادات، وكذلك الثوابت الدنيوية كمقاصد الشريعة والقواعد العامة.

وطالما أن الجزئيات والفروع ليست من الثوابت فلا مانع من الاجتهاد فيها ـ وإن كانت من القطعيات ـ اجتهاداً موسساً على المصلحة أو المقصد؛ إذ ليست مقصودة لذاتها «وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها»[2].

---

(١) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» لمحمد عمارة ص١٠١-١٠٢.

(٢) المرجع السابق ص١٠٢.

والنتيجة هي أن نظل - وعلى الدوام - نتخيل مصالح ومقاصد شرعية ثم نجتهد في استنباط أو إثبات حكم يؤدي إليها، حتى وإن لزم من ذلك التغيير والاستبدال والتعطيل «فالحكم المجمع عليه، المؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقاً بعلة غائية تبدلت، أو بعادة تغيرت، أو بعرف تطور، فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهاداً يثمر حكماً جديداً»[1].

ذلك - إذن - هو ميدان الاجتهاد لدى محمد عمارة: النصوص وما خرج عنها، أما الباعث عليه فتحقيق المصلحة، دون وضع ضوابط شرعية للمصلحة المرعية.

أما من يقوم بعملية الاجتهاد هذه (فأهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي) - والكلام لعمارة - وما أدراك ما الفكر الإسلامي هل يقتصر على علوم الشرع أم يتجاوزها؟ الحقيقة أن مفهومه أشمل وأوسع - عند عمارة - من أن يختص بعلماء الدين فقط؛ إذ هؤلاء قد يصنفهم محمد عمارة تحت «عوام الفكر الإسلامي» أو «عوام المثقفين» لأنهم يمنعون الاجتهاد بمفهومه الجديد لديه، ولم يوافقه إلا أهل الاختصاص في الفكر الإسلامي من أمثاله، والذين هم مجتهدو العصر، دون إشارة من عمارة للعلماء، أو أي شرط من شروط المجتهد كما قررها علماء الشريعة.

فكل مفكر له الحق في الاجتهاد دون أن يكون - بالضرورة - دارساً لعلوم الشريعة، بل كلما كان أبعد عنها كان ذلك أجدر بإضفاء صفة المجتهد عليه؛ إذ يبعد عن التقليدية، وعوام المثقفين!!

---

(١) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» لمحمد عمارة ص١٠٣.

أنواع الاجتهاد: تتعدد الرؤى العقلانية حول الاجتهادات المطلوبة والمجالات المتاحة لها، وهذه أهمها:

الأول: اجتهاد في النصوص القطعية لمعرفة مدى إمكانية تطبيق أحكامها، أو استبدالها، أو تأجيلها. وقد تقدم.

الثاني: اجتهاد يعتمد إعادة تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء التجارب، ومعطيات العصر. وقد تقدم.

الثالث: الاجتهاد المصلحي، وهو الاجتهاد الذي يراعي المصالح وتحقيقها، وتشريع الأحكام على أساسها، دون تمحيص للمصلحة، أو إشارة إلى الطرق الشرعية للتعرف عليها، بل أكثر الحديث منصبٌّ على كونها مصالح يقدرها العقل(١).

الرابع: اجتهاد في المعاملات فقط، وهذا ما نادى به الشيخ محمد الغزالي عندما أشار إلى أن الاجتهاد في ميدان العبادات يجب أن يقتصر على الانتقاء والترجيح من أقوال السابقين التي استوعبت كل شيء - تقريباً. أما المعاملات فيرى اعتماد مبدأ المصلحة المرسلة، أو الاستحسان... للاجتهاد في هذا الباب وهو الأمر الذي سيتيح لنا الاستفادة من كل نافع وحسن(٢).

---

(١) المرجع السابق ص١٠٣ و ١٢٤.

(٢) انظر: «فقه الدعوة: ملامح وآفاق» ج١ ص١٣٩-١٤١ حوار عمر عبيد حسنه.

الخامس: الاجتهاد المستند لمناهج العلوم الحديثة في الدلالات، وهو المنهج الذي يعتمد دارسة النصوص بشكل جمعي للتعرف على أهداف الشريعة، ثم الانتقال إلى البحث عن المعاني داخل النص المراد الاستنباط منه، فإن وجد معنى يفضي إلى المطلوب أخذنا به، وإن لم نجد عمدنا إلى توليد معنى جديد، أو صورة جديدة تلحق بالمعاني القديمة وإن كانت مغايرةً لها في الواقع. والهدف من هذه العملية هو الوصول إلى أحكام تتماشى مع المصلحة، طالما كانت هذه الأحكام متفقة وروح الشريعة، وطالما كان المعنى الذي يطلب حكماً منسجماً مع المعاني السابقة.

ومثال ذلك إدخال الفائدة المصرفية تحت لفظ البيع طالما اشتملت على فائدة متبادلة، مع كونها تتماشى مع طبيعة العصر، وضرورة معايشة المسلم له[1].

ومن خلال استعراض ما تقدم من أنواع الاجتهاد يتضح لنا أن الاجتهادات بأنواعها ـ المتقدمة ـ تهدف إلى تحقيق المصلحة، معتمدة طريقاً للوصول إلى ذلك، قد يتفق فيه العقلانيون أو يختلفوا.

ونحن لا نشك في أن مصالح الخلق مرعية، واعتبارها بالكليات القاطعة في الشرع أصبح بديهياً. ولكن الخلاف بيننا هو في كيفية تحقيق المصالح بعد التعرف على كونها مصالح حقيقية.

---

(١) انظر: «الأصول الإسلامية» لرفيق العجم ص٣٩٧ و٤٠٨.

فالذين يعتمدون العقل طريقاً لمعرفة المصلحة ـ دون اهتداء بالشرع ـ سيتخيلون ـ وعلى الدوام ـ مصالح ومنافع، ثم يستنبطون لها ـ وبالنظر العقلي نفسه ـ أحكاماً يدعون توافقها مع روح الشريعة ومقاصدها، ثم لا تلبث هذه المصالح أن تتغير وتتبدل فتُبدل وتتغير معها الأحكام، وهكذا.

أما الذين ينظرون إلى المصالح بنظر الشرع، ويضبطونها بضوابطه، فإنهم يتوصلون إلى تحقيق وجود المصالح الحقيقية التي راعتها الشريعة بأحكامها الكلية والجزئية، ويعلمون حق العلم أن أحكام الشريعة المستمدة من نصوصها وأدلتها الإجمالية والتفصيلية تفضي إلى تحقيق تلك المصالح، حتى وإن بدا للعقل البشري ـ المتشكل في ميدان البيئة والتربية والهوى ـ غير ذلك. أما العقل الصريح فلا يمكن له إلا الموافقة والتسليم.

فهذا التشريع الإلهي العظيم لو عُرض على العقل الإنساني العام المبرأ من الهوى، وعبث عوامل البيئة، والمنافع العاجلة، لما وسعه إلا الإقرار بإحكام بنيانه التشريعي، ووحدة منطقه في كلياته وجزئياته، وكل ما يقتضيه واقع الحياة الإنسانية في آمادها المتطاولة(١).

ويظل الاجتهاد الشرعي كما قرره علماء الشريعة هو الوسيلة الحقة لاستنباط أحكام الشريعة، دون شطط، أو انحراف، أو تقصير؛ إذ بينت حدوده، ووضحت معالمه، واستبان مجاله، وأثبت ـ على الدوام ـ مقدرته في بيان حكم الشرع لكل الوقائع في كل الأزمنة.

---

(١) انظر: «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» لمجموعة باحثين ص٢١.

وليس التخلف عن ممارسة الاجتهاد - إن وجد - دليلاً على قصوره وانغلاق بابه، بل ذلك عائد إلى الأفراد لا المنهج. وحيث نؤمن بصلاح شريعة الله لكل زمان ومكان، فإننا نؤمن ببقاء الاجتهاد فريضة محكمة وسنة متبعة؛ إذ هو السبيل لتطبيق الشريعة واستنباط الأحكام[1].

---

(١) انظر: «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» للدكتور/ عابد سفياني ص٥٢٠.

الفصل الثاني

أثر الاتجاه العقلاني في الفقه الإسلامي

أثر الاتجاه العقلاني في الفقه الإسلامي.

يكاد يكون الانبهار بحضارة الغرب والحرص على تقديم صورة إسلامية تنال إعجاب الغربيين هو المحرك الأساسي لتيار العقلانية، ويتضح ذلك ـ عملياً ـعند معرفة نتائج وآثار هذا التيار في ميدان التشريع بعامة؛ إذ ظهر ـ جلياً ـ تأثره بالمنهج الغربي، ومحاولته تطبيق مفاهيمه وبرامجه، فكانت العقلانية هي الوسيلة المعتمدة لتقديم منهج التغيير، ومحاولة تطبيقه.

ولاحظنا كيف ارتكزت تلك العقلانية على مفاهيم من مثل: مراعاة المصلحة، وضغط الواقع، وتطور المجتمعات، وتبدل الأعراف... كدليل على أن المقصود هو تكييف الشرع بما يتناسب وحالة الواقع المستغرب، وهو استغراب لا يقف عند حد، بل هو سائرٌ في طريق التأثر المتزايد، مما يستدعي تكييفاً متزايداً لأدلة الشرع وأحكامه، حتى نصل ـ لا سمح الله ـ إلى تغييب الشريعة كلياً عن ميدان الحياة.

وحيث يعتبر رفاعة الطهطاوي ورحلته إلى باريس عام ١٢٤١هـ ـ ١٨٢٦م بداية عصر الاستنارة لدى كثير من المفكرين، فإن بداية العقلانية بمفهوم الانبهار والتأثر قد بدأ على يديه ويدي سيد أحمد خان ـ كما تقدم ـ.

فمع مكانة الطهطاوي العلمية وتضلعه في علوم الشريعة، إلا أنه كان مفعماً بمعاني النهضة، وضرورة التغيير في أوضاع الأمة، وحتمية تجديد معارفها، وهي المعاني التي تولدت بقوة بعد حملة نابليون على مصر، وعندما أتيحت الفرصة لرحلته إلى باريس، واطلاعه على جوانب التمدن فيها، تأكد ذلك الانبهار الذي سيتحول إلى همٍّ عملي، من خلال

حرص الطهطاوي على نقل هذا التمدن إلى ديار الإسلام[1].

وقد شاهد واقع المجتمع الغربي، وشعر بالفرق بينه وبين مجتمعه، وأحس بأنّ هذا الشرق لن يتطوّر إلاّ إذا اقتبس علوم الغرب، ونظمه السياسية والاقتصادية[2].

فكتب الطهطاوي «أنّه وصف مشاهداته في فرنسا كي يوقظ من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم»[3].

وقد ذهب البعض إلى أن التكوين العلمي لرفاعة الطهاوي ـ قبل رحلته ـ قد ولّد صراعاً فكرياً وحضارياً بين منهجين: المنهج الإسلامي والمنهج الغربي. فقد ورد في كتاب (الرحالون العرب وحضارة الغرب) «أنّ رحالينا قد نظروا إلى الحضارة الغربية بعيون شرقية كونها موروثهم التاريخي والحضاري والفكري والديني، ومن هنا نشأ الصراع الفكري والحضاري»[4].

ويتجلى ذلك في محاولات التوفيق بين مفاهيم غربية ومفاهيم إسلامية: كالحرية، والمساواة، والأمة، والوطن. وفي محاولة التفريق بين الشريعة والقانون، مع القول بإمكانية تغيير القوانين في المجتمع المسلم ضمن إطار الإسلام[5].

---

(١) انظر: «جذور الانحراف في الفكر الإسلامي» لجمال سلطان ص١٣ -١٤ .

(٢) انظر: «الرحالون العرب وحضارة الغرب» للدكتورة نازك سابايارد ص٢٧.

(٣) المرجع السابق ص٢٧ .

(٤) انظر: «الرحالون العرب وحضارة الغرب» للدكتورة نازك سابايارد ص٢٧.

(٥) المرجع السابق ص ٣١.

إلا أن معظم المواقف المتخذة من قبل الطهطاوي حيال القضايا التي ناقشها تدل على انبهار وإعجاب كبيرين قاداه إلى التأثر الشعوري الذي يُعدّ أول صفات التبعيَّة للآخر «فرغم الحس النقدي الظاهر لدى رفاعة تجاه الحضارة الأوربية.. إلا أن هذا الحس النقدي وقف عند المقررات النظرية البحتة، التي أملتها عليه طبيعة تكوينه العلمي (كعالم أزهري) وما يعنيه ذلك من تجذر مقومات الأصالة في تكوينه الفكري العام، ولكن على مستوى الممارسة، وصعيد الحركة الحضارية النهضوية الحقيقية، فقد بذر (رفاعة) بذور التبعية، تلك التبعية التي ولدها ولاؤه الشعوري لهذه الحضارة، القوية الفتية، وإسقاطه ـ بالتالي ـ الحاجز النفسي التاريخي الذي حكم العلاقة بين الحضارة الإسلامية وأوربا، وهو الموقف الذي كشف عنه قول الطهطاوي السابق، وأيضاً هو المعنى الذي يشير إليه حرص الطهطاوي على التقريب بين الأصول الإسلامية والأصول الغربية، يقول: «ومن زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها ـ جعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية، التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية، أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية»[1].

وفي مجال التشريع والتقنين نجد الطهطاوي يعيش الصراع ذاته

---

(١) انظر: «جذور الانحراف في الفكر الإسلامي» لجمال سلطان ص ١٥-١٦.

بين مشاعره وبين خلفيته العلمية والفكرية: فمع ملاحظته أن القانون الأوربي يختلف عن الشريعة الإسلامية من جهة واضعه - إذ هو من وضع العقل البشري - ومن جهة قابليته للتغيير والتبديل، و «أن هذه القوانين ليست مستنبطة من الكتب السماوية وإنما هي مأخوذة من قوانين أخر غالبها سياسية، وهي مختلفة بالكلية عن الشرائع، وليست قارة الفروع»[1]، إلا أنه قد رأى أن تلك القوانين المستنبطة عن طريق العقل البشري قد ضمنت العدل والمساواة والنجاح والغنى... مع أن غالب ما فيها ليس من كتاب الله تعالى ولا من سنة رسوله[2]، وقاده هذا إلى محاولة إثبات عدم التناقض بين قوانين المدنية الغربية والإسلام من حيث النتائج، إن لم تكن تلك القوانين عبارة عن نظم وتقاليد إسلامية. وقد مر بنا تقريبه بين أصول الفقه الإسلامي وتلك القوانين. وفي نص آخر يقول: «إن كتب الفقه الإسلامية بوبت للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبةً للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك. ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروباوية مستنبطة منها»[3].

وبذلك حاول الطهطاوي أن يزيل الفوارق بين القوانين الغربية البشرية، وبين الشريعة الإسلامية المنزلة، ورفض أن يرى ما قد يكون بينهما من تناقض أحياناً[4].

---

(١) انظر: «تخليص الإبريز» لرفاعة الطهطاوي ص٧٧.

(٢) انظر: «الرحالون العرب وحضارة الغرب» للدكتورة نازك سابايارد ص٨٩.

(٣) انظر: «مناهج الألباب» لرفاعة الطهطاوي ص٦٢.

(٤) انظر: «الرحالون العرب وحضارة الغرب» للدكتورة نازك سابايارد ص٩٢.

وهذه المحاولات التوفيقية ـ من عالم أزهري له تأثيره ـ تهيئ المشاعر المسلمة لتقبل فكرة تقليد التشريع الأوربي، واستبدال أحكام الشريعة الإسلامية بتقنياته وأنظمته، طالما كانت متوافقةً مع شريعتنا، بل هي مأخوذة منها!![1]، والتهيئة النفسية هي المرحلة الأولى في عملية التطبيع القانوني الذي تم في معظم بلاد الإسلام.

وفي المجال العملي بادر الطهطاوي بأول عملية نقل للقوانين والتشريعات الفرنسية، فكون فرقة عمل لإنجاز هذا المشروع، وترجم كتابين هامين في الأحكام القانونية الفرنسية هما «روح القوانين» و «أصول الحقوق الطبيعية».

وهذه الترجمة تتعارض مع استنكاره ـ نظرياً ـ العمل بالقوانين الغربية في المجالس التجارية، ولكن هذا الرأي النظري لم يمارسه الطهطاوي عملياً، بل سار في اتجاه معاكس، ـ وبمنتهى الجدية ـ رغم إقراره بسهولة تقنين الشريعة[2].

وفي مجال الاقتصاد: زين الطهطاوي لمعاصريه فوائد مؤسسات التأمين، والمصارف، والشركات المساهمة، دون إشارة إلى الاتفاق أو الاختلاف بين الفوائد في المصارف ومؤسسات التأمين وغيرها وبين الربا[3].

---

(١) انظر: «جذور الانحراف في الفكر الإسلامي» لجمال سلطان ص١٦.

(٢) المرجع السابق ص١٧.

(٣) انظر: «الرحالون العرب وحضارة الغرب» للدكتور نازك سابايارد ص٩٨.

وتباينت نظرته للمرأة بين الإعجاب بسفور المرأة الغربية، وتأكيده على عدم جواز ذلك للمسلمة. وكذلك فقد ذهب إلى ضرورة تعليمها لكي «تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجل على قدر قوتها»(١)، وفي مكان آخر نفى أن يكون للمرأة الحق في الحكم والقضاء لعدم جواز ذلك شرعاً(٢).

ومع حرص الطهطاوي على ربط التمدن بما يتفق والتعاليم الشرعية وأن كل ما يمنعه الشرع صراحةً أو ضمناً فغير مباح، ولا يعد تمدناً إلاّ أن المشكلة ـ كما يقول جمال سلطان ـ ليست في البعد الإيماني النظري، وإنما هي كامنة في البعد المنهجي التطبيقي(٣).

فبدلاً من البحث في أحكام الشرع وقواعده ومصادره، وتقديم المشروع الإسلامي للبناء والتنمية والتقدم، وقع الكثير في أسر المشروع الغربي، ومناهجه وتطبيقاته، وأسلم زمامه له، إمّا على مستوى المشاعر، أو على مستوى الواقع.

وحيث يذهب أكثر العقلانيين إلى أنّ القرآن الكريم وحده مصدر التشريع في الإسلام، فإنّهم يقفون موقف الرافض للأحكام التشريعية الواردة في السنة النبوية، وعلى فرض قبولهم لها فإنّهم يقسمون السنّة

---

(١) «المرشد الأمين» لرفاعة الطهطاوي ص٦٦.

(٢) المرجع السابق ص١٢٣ وانظر: «الرحالون العرب وحضارة الغرب» للدكتورة نازك سابايارد ص١١٥.

(٣) انظر: «جذور الانحراف في الفكر الإسلامي» لجمال سلطان ص ٢٠.

إلى قسميْن كما تقدّم: سنّة تشريعيّة، وسنة غير تشريعية، ويدخلون تحت غير التشريعية أكثر الأحكام المتعلقة بالمعاملات، بل والحدود التي كان تطبيقها مناسباً لعصر مضى ـ على حدّ زعمهم ـ أمّا الآن فإن تطبيقها ينافي التمدن والحضارة.

فهذا هو سيد خان يعلن أنّ الربا المحرم هو الربح المركب الذي يدفعه الفقير مقابل دينه، كما كان شائعاً عند العرب، أمّا الفائدة البسيطة في المعاملات التجارية المعاصرة والبنوك فليس ربا، ولا يترتّب عليها حرمة!!

وفي الحدود يرفض عقوبة رجم الزاني، ودليله أنّها لم ترد في القرآن الكريم، ولا يكفي ورودها في السنة لإثبات القول بذلك. ومع فرض قبوله لورودها في السنة النبوية فهي ـ عنده ـ تحكي عادة شاعت تقليداً لليهود، وليس في حكاية العادة ما يوجب الأخذ بها!!

وكذلك رأيه في الدية؛ إذ هي عادة عربية قديمة لا تناسب العصر. أمّا الحرابة فإنّه يرى أن النفي لا فائدة فيه، أما قطع الأيدي والأرجل فلم يكن إلاّ لعدم وجود السجون يومها، أما وقد توفرت الآن فيجب إلغاء كل عقوبة وحشية تنافي التمدن والحضارة[1].

أما الشيخ محمد عبده فقد سعى لتطبيق آرائه في مجالات كثيرة نكتفي منها هنا بمجالين: المرأة، والاقتصاد.

ففي مجال المرأة: تحدث كثيراً عن جهلها وتخلفها، وعدم إتاحة

---

(١) انظر: «مفهوم تجديد الدين» لبسطامي سعيد ص١٣١.

فرصة التعليم لها، مؤكداً أنّه قد ضرب بين النساء وبين العلوم الضرورية لهن بستار لا يدري متى يرفع، وأن هذا الواقع الذي تعيشه المرأة لا يمكن أن يكون سبباً في محافظتها على عفتها وحيائها، وبالتالي فلن يكون التعليم سبباً في زوالهما، وإنما مرد العفة والحياء لموروث الاعتقاد والأخلاق والعادة. يقول «ما يحافظن عليه من العفة فإنما هو بحكم العادة وحارس الحياء، أو قليل جداً من موروث الاعتقاد بالحلال والحرام»[1].

ودعوته لتعليم المرأة أمرٌ مطلوب ومرغوب بل وضروري، وما أظن عاقلاً يقول بغير ذلك. إنما الأمر الذي ـ من أجله ـ أوردنا قضية اهتمامه بتعليم المرأة هو أن هذه القضية كانت ضمن منظومة من القضايا المتعلقة بالمرأة، والتي ناقشها الشيخ محمد عبده كوضعٍ متكامل؛ إذ يربط بين تحرير المرأة من العادات والتقاليد (البالية) وبين تعليمها وإعطائها حقوقها في النفقة والميراث والزواج، حسب الرؤية التي يراها (المستنيرون). وستأتي.

فحيث يذهب البعض إلى أن محمد عبده كان ممن تبنى تيار قاسم أمين في تحرير المرأة «بل ربما ساهم فعلاً في تحرير شيء من مكتوبات تلميذه»[2]، نجد أن قضية تحرير المرأة ـ بذلك المفهوم ـ قد تخطت أحكام الشرع وتباعدت عن قيمه ومفاهيمه.

---

(١) انظر: «الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين» لمحمد عماره ص٢٤٤.

(٢) انظر: «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» للدكتور علي زيعور ص ١٣٠.

فعندما يورد قاسم أمين نصًا يؤكد سبق الشريعة الإسلامية في تكريم المرأة وإعطائها حقوقها كاملة، إنّما يجعل ذلك مقدّمة للحقوق التي يرى أنّها من حق المرأة – حسب رؤيته – وإن كانت مخالفة للشرع. فهو يقول: «سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل، فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخوّلها كل حقوق الإنسان، واعتبرها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية، من بيع وشراء.. من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أو زوجها، وهذه المزايا، التي لم تصل إلى اكتسابها حتى الآن بعض النساء الغربيات، كلّها تشهد على أنّ من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة، والتسويّة بينها وبين الرجل»[١].

بيد أنّ هذه المساواة وتلك الحقوق التي لم يبيّن حدودها هنا، سيتولى بنفسه وضع التصورات الحديثة لها، مع التأكيد على أنّ تلك الأحكام الجديدة أحكامٌ شرعية!! ولم لا؟ فهي أحكام مرتبطة بالعادات، وكلّ حكم ارتبط بالعادة يتغيّر بتغيّرها. ثم إنّ السنة النبوية لا تشكل كلها جزءًا من الدين، وما ورد بشأن المرأة فيها إنّما هو من باب النصائح الأخلاقية، والحكم الفلسفية، التي لا تشكل التزامات وواجبات دينيّة.. يقول: «الشريعة الإسلامية إنّما هي كليّات وحدود عامّة، ولو كانت تعرضت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعًا يمكن أن

(١) انظر : «تحرير المرأة» لقاسم أمين ص ٣٢٥.

يجد فيه كل زمان وكل أمّة ما يوافق مصالحهما»[1]. ويقول: «فالأحكام المبنيّة على ما يجري من العوائد والمعاملات فهي قابلة للتغيير على حسب الأحوال والأزمان، فتبيّن لنا من ذلك أنّ لنا في مأكلنا ومشربنا وجميع شؤون حياتنا العموميّة والخصوصيّة أن نتخيّر ما يليق بنا، ويتّفق مع مصالحنا بشرط ألاّ نخرج عن تلك الحدود العامّة»[2].

أمّا رأيه في السنّة فقد وثقه بقوله: «إنّ أقوال النبي ﷺ لا تشكل كلها جزءًا من الدين، فمن الطبيعي أن ننحّي من هذه الأقوال تلك المحادثات الأليفة والنصائح الخلقية، والحكم الفلسفية، التي لا تشكل التزامات وواجبات دينيّة»[3].

وكانت النتيجة المطلوبة لهذه النظرة التشريعية ـ العقلانية ـ أن تُحرر المرأة تحريرًا يتماثل وحريّة المرأة في المجتمع الغربي. يقول: «ولا نرى مانعًا من السير في تلك الطريق التي سبقتنا فيها الأمم الغربية، لأننا نشاهد أنّ الغربيين يظهر تقدّمهم في المدنيّة يومًا فيومًا، ونرى أنّ البلاد التي يتمتع فيها النساء بحريتهن، وبجميع حقوقهن، هي التي تسير كالدليل أمام الأخرى، وتهديها في سبيل الكمال في المدنية»[4].

وماذا لو أدى ذلك إلى تحلل أخلاقي كما هو الحال في الواقع

---

(١) المرجع السابق ص ١١١.

(٢) المرجع السابق ص ١١١.

(٣) انظر: «تحرير المرأة» لقاسم أمين ص ٢٠٣ وانظر: «مفهوم تجديد الدين» لبسطامي سعيد ص١٤٥.

(٤) انظر: «المرأة الجديدة» لقاسم أمين ص ٤٨٥.

الغربي؟ والجواب «حتى لو كان من المحقق أن يمررن – نساؤنا ـ في جميع الأدوار التي قطعتها وتقطعها النساء الغربيّات»[1].

ولكن ما لمحمد عبده وما تقدم؟

أشرنا سابقًا إلى تبنّيه لهذا التيار الذي استضاء بآرائه وربّما غالى فيها، إلاّ أنّ الشيخ محمد عبده ـ وباتفاق العقلانيين ـ كان مَنْ وَضَع البرامج الأولى لتحرير المرأة وتعليمها وتوضيح حقوقها حسب الرؤية العقلانية المستنيرة.

ثم إنّ القضايا الأخرى التي ناقشها بشيء من التفصيل ممّا يتعلّق بحقوق المرأة قد جسدت بعضًا من فهمه لتلك الحرية المطلوبة، وطبيعي أن يُسهم التعليم الذي نادى به في تبنّي هذه القضايا والدفاع عنها .

ففي قضية الطلاق والنفقة وضع قانونا من أحد عشر بندًا تتضمّن – في مجملها – آراءً فقهية صيغت في شكل قوانين – انسجامًا مع فكرة التقنين التي تبنتها المدرسة العقلية على يد رفاعة الطهطاوي، وبغض النظر عن مدى الخطأ أو الإصابة في جوهر تلك المواد، وموافقتها للتشريع الإسلامي، إلاّ أنّ اختزال الفقه الإسلامي بسعته وثرائه في مواد قانونية، وإلزام المحاكم بتطبيقها يُعد حجرًا على القاضي، وتضييقًا لأبواب الشرع، فكيف إذا علمنا أنّ فكرة التقنين – ذاتها – أوكلت للمحكمة إجراء الطلاق وتنفيذه، وهي الفكرة المنسجمة تمامًا ووضعية الطلاق في المجتمعات الغربية.

يقول الشيخ محمد عبده: «إن أرادت الحكومة أن تفعل خيرًا للأمة

---

(١) المرجع السابق ص ٤٨٧.

فعليها أن تضع نظامًا للطلاق على الوجه الآتي:

المادة الأولى: كل زوج يريد أن يطلق زوجته فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه، ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته.

المادة الثانية : يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة، ممّا يدل على أنّ الطلاق ممقوت عند الله، وينصحه، ويبيّن له تبعة الأمر الذي سيقدم عليه، ويأمره أن يتروى مدّة أسبوع.

المادة الثالثة : إذا أصرّ الزوج، بعد مضي الأسبوع على نيّة الطلاق فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكمًا من أهل الزوج، وحكمًا من أهل الزوجة، أو عدلين من الأجانب إن لم يكن لهما أقارب، ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة : إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدّما تقريرًا للقاضي أو المأذون، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة : لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلاّ بوثيقة رسمية»(١).

وقد تعقب ما تقدم بقوله: «ولكن لنا أن نلاحظ أنه مهما ضيقنا حدود الطلاق فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلاّ إذا منحت حق الطلاق. ومن حسن الحظ أنّ شريعتنا النفيسة لا

---

(١) انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٢ ص ١٢٥.

تعوقنا في شيء ممّا نراه لازمًا لتقدّم المرأة، والوصول إلى منح المرأة حق الطلاق يكون بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: أن يجري العمل بمذهب غير مذهب أبي حنيفة الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق..

الطريقة الثانية : أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة، ولكن تشترط كل امرأة تتزوج أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت، أو تحت شرط من الشروط، وهو شرط مقبول في جميع المذاهب»[1].

وهو عندما يرى اعتماد الطريقة الأولى فالبديل عنده هو الانتقاء من المذاهب الأخرى. وهنا يثور تساؤل حول سماح الشيخ محمد عبده لنفسه بالتنقل بين المذاهب الفقهية، في الوقت الذي يطلب الالتزام بنظامه في الطلاق (البنود الخمسة المتقدمة). والغريب أنّ تلك النظرة للشيخ محمد عبده والتي وصفت بالعميقة والثورية، لم تطبق حتى الآن ممّا أصاب كبار العقلانيين بالحسرة، وأورثهم الغصة. يقول محمد عمارة: «ولا أدل على عمق هذه النظرة، وثورية هذا الموقف من أنّ مجتمعنا لا يزال يناضل من أجل تطبيق هذه الإصلاحات حتى اليوم، وهو لم يصل لذلك بعد، رغم مرور نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها»[2].

وإذا كان هذا هو رأي بعض كبار معاصريهم فإنّ لمتطرفي الاتجاه

---

(١) المرجع السابق ج٢ ص ١٢٧.

(٢) انظر : «الإمام محمد عبده مجدّد الدنيا بتجديد الدين» لمحمد عماره ص ٢٤٧.

رأي آخر؛ إذ يرون أنّ هذه الإصلاحات الاجتماعية للشيخ محمد عبده لا تمثل إلاّ مرحلة من مراحل تحرير المرأة وتقدمها، ولم ترق بعد إلى أن تكون الحل الأمثل؛ نظرًا لعدم انعتاقها من أسر المعهود من العادات والتقاليد.

«إنّ عبده عالج بعض الظواهر الجزئية، كالزواج والطلاق والنفقة، أكثر ممّا غاص في البنية العامة للعلائق الاجتماعية السياسية، أو في الصراع التاريخي الذي أفضى إلى جعل المرأة كائنًا ثانويًا تابعاً للرجل. وفي كل ذلك فإن الفكر الاجتهادي، ممثلاً هنا بمحمد عبده، بقي أسير المعاملة المعهودة – لكن المحسَّنة – لتلك القضية، أو لتلك الأسس في المجتمعات الإسلامية المضطرّة إلى تغليب الرجل، أو المحافظة على مركزيته»[1].

أمّا تعدّد الزوجات:

فقد ذهب إلى تحريمه إلاّ في حالة الضرورة القصوى، هذه الحالة هي أن تكون الزوجة عاجزة عن الإنجاب!!

أمّا أدلته العقلية التي توصل بها إلى هذا الحكم فكالتالي:

أولاً: بيان أنّ التعدد كان ولا يزال عادة من عادات الشعوب أو بعضها على الأقل، لا يقتصر على شعب دون أخر ولا جهة دون أخرى. ومن هذه الشعوب العرب.

ثانيًا: بعد بعثة محمد ﷺ أراد الله سبحانه وتعالى أن يتضمّن شرعه رحمة بالنساء، وتقريرًا لحقوقهن، وحكمًا عدلاً يرتفع به شأنهن،

---

(١) انظر : «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» د. علي زيعور ص١٣١

فجاء في حكم تعدّد الزوجات قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾الآية[1]. فتراه قد جاء في أمر تعدد الزوجات بعبارة لا تدل إلا على مجرد الإباحة المشروطة بالعدل، فإن لم يتحقق منعت الزيادة على الواحدة. وهو غير متحقق لقوله تعالى ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾الآية[2].

ثالثًا : ولأنّ التحقق من العدل شرط لإباحة التعدّد، وهو شرط مفقودٌ حتمًا، فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس وصار من المرجح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدّد، أو للعالم أن يمنع التعدّد مطلقًا مراعاةً للأغلب.

رابعًا: في حالة التعدّد يغلب سوء معاملة الرجل لزوجاته، وحرمانهن من النفقة، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدّد دفعًا للفساد الغالب.

خامسًا : تبيّن أنّ منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف الأمهات، وينشأ الأطفال على هذه المشاعر، حتى يؤول الأمر إلى فساد كبير... ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدّد الزوجات.

وبالجملة فيجوز الحجر على الأزواج عمومًا أن يتزوجوا غير واحدة إلاّ لضرورة ثبتت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين البتة، وإنّما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط[3].

---

(١) سورة النساء الآية: ٣ .

(٢) سورة النساء الآية: ١٢٩.

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٢ ص ٩٠ – ٩٥.

هذا هو رأي الشيخ محمد عبده في التعدد، وهو رأي – كما يقول محمد عمارة – يمثل الموقف الإسلامي المستنير، ولكن من دواعي خيبة الأمل أنه لم يطبق حتى الآن[1]!!.

ورأي الشيخ محمد عبده هنا لا يخرج عن منهج التوفيق بين التعاليم الإسلامية وأهواء الحضارة الغربية، وإن بدا مستندًا للتدليل والتعليل؛ إذ أنّ هيمنة النموذج الغربي تدفع باتجاه إيجاد الصور المناسبة لقيمه وتعاليمه، بتأويل الأحكام، أو استنباطها على وفقه، وتظل المصلحة ـ وما في معناها ـ هي المستند الرئيس لعملية الاستنباط أو محاولات التأويل؛ ذلك لأنّ المصلحة ـ كما تقدّم ـ قد تكون منضبطة، وقد لا تكون، ويسهل على كل متأول اعتمادها للبرهنة على صحة ما يدعو إليه، وتصوير نتائجه للناس بما يحقق مصالحهم، وهم لا يعرفون من المصلحة إلاّ المألوف، والمعاش، والمتفق مع الرغبة والهوى، فكل حكم يحقق هذه الرغبات، ويتماشى مع تلك الأهواء، ويرضخ لمتطلبات العصر، يعتبر مصلحة وإن كانت الحقيقة غير ذلك.

هذه المصلحة المتوهمة هي التي دفعت بمحمد عبده إلى استنباط تحريم تعدد الزوجات من الآية السابقة فهو يقول: «وغاية ما يستفاد من آية التحليل إنّما هو حل تعدد الزوجات إذا أمن الجور. وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهية وغيرهما بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مشاهد في أزماننا أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات، وتعدٍ للحدود الشرعية الواجب

(١) انظر : «الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين» لمحمد عماره ص ٢٤٧.

التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حد يكاد يكون عاماً، جاز للحاكم ـ رعايةً للمصلحة العامة ـ أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط، على حسب ما يراه موافقًا لمصلحة الأمة»[1].

وسار على رأي محمد عبده تلامذته فيما بعد، وكان من أثر هذا الرأي ما تبنّته بعض البلاد الإسلامية من تقييد تعدد الزوجات، أو منعه. ووصل الأمر بالبعض إلى ترتيب عقوبة السجن والتغريم لمن يقدم على ذلك[2].

وأمّا ما ذهب إليه محمد عبده بأن الإباحة مشروطة بالعدل، وأنّ العدل لن يتحقق بدليل قوله تعالى﴿**وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ..**﴾ الآية، وعليه فيمكن منع التعدد ، فإنه مردود بالآية نفسها؛ إذ قال الله تعالى ﴿**وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾[3].

فقوله تعالى ﴿**فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ**﴾ (**وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا**) (**غَفُورًا رَّحِيمًا**) أدلة واضحة على أن العدل غير مستطاع بالكلية، ومع ذلك فإن عدم تحقق كماله ليس مانعًا من التعدّد طالما حرص المسلم على تحقيقه، واتقى الله وأصلح، فما خرج عن العدل بعد ذلك كان مشمولاً بمغفرة الله ورحمته.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٢ ص٨٨.

(٢) انظر : «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» لفهد الرومي ج٢ ص ٧٥٤.

(٣) سورة النساء الآية : ١٢٩.

أمّا دلالة «لن» على النفي المؤبد فلم يقل به إلا الزمخشري المعتزلي، وإنّما ذهب إلى ذلك ليؤبد النفي في قوله تعالى لموسى (**لَن تَرَانِي**)(١) كي يستدل بها على إنكار الرؤية كما هو مذهب المعتزلة(٢).

أمّا غيره من النحاة فعلى الضد من قوله، فالنفي عندهم بلن غير مؤبد(٣).

رأي محمد عبده في الاقتصاد (صندوق التوفير).

أصدر محمد عبده فتوى تحل للمسلمين إيداع أموالهم في صندوق التوفير، وتجيز أخذ الفائدة على ذلك(٤)، معتمدًا على أنّ الربا المحرم هو ما كان أضعافاً مضاعفةً استنادًا لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾(٥).

فالمحرم عند محمد عبده هو ما كان أضعافًا مضاعفةً، أمّا ما كان محددًا بعشرة في المائة فأقل فليس ربًا محرماً(٦).

وتحريم الربا من المعلوم من الدين بالضرورة، فهو محرم بنص

---

(١) سورة الأعراف الآية: ١٤٣.

(٢) انظر: «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» لفهد الرومي ج٢ ص٧٥٦ وانظر: الكشاف ١١٢/٢ - ١١٥.

(٣) انظر: أوضح المسالك. ابن هشام ج٤ ص١٨٤. (المكتبة العصرية، بيروت).

(٤) انظر: «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» للدكتور/ علي زيعور ص١٣٢.

(٥) سورة آل عمران الآية: ١٣٠.

(٦) انظر: «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» للدكتور/ عابد السفياني ص ٢٧٥.

الكتاب والسنّة، يستوي في ذلك قليله وكثيره، وانعقد الإجماع على هذا[1].

وقد جاء في قرارات المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي في الفقرة الأولى ما يلي: «إنّ ما يسمى بالفائدة في اصطلاح الاقتصاديين الغربيين ومن تابعهم هو من الربا المحرم شرعًا»[2].

وقد ناقش الدكتور عابد السفياني هذه الفتوى مبينًا أنّ إدخالها في ميدان الاجتهاد خطأ فاحش، إذ أنّ حكم الربا ثابت بالنص والإجماع، وما كان كذلك فلا يجوز الاجتهاد فيه، بل إنّ مخالفته مسلك فاسد، ومن يخالف مثل هذا الإجماع موصوفٌ بوصفين:

الأول: أنه مجاف للمنهج الإسلامي الصحيح في الاستدلال، متبع لمسالك النظر المخالف للشرع.

الثاني: أنه طاعن فيما استنبطه العلماء ونقلوه لمن بعدهم جيلاً بعد جيل، واصف له بالخطأ، زاعمٌ أن الحق معه هو.

ثم أضاف أن مثل هذا لا يكون إلاّ ممّن ترك المحكم واتبع المتشابه، وقال: «إنّ تغيير الأحكام الإسلامية، وتقديم غيرها عليها من القوانين الوضعية، ومحاولة التلبيس على العوام بدعوى جواز الاجتهاد حتى اهتز مفهوم الثبات، وأصبحت دعوى المعاصرة والإصلاح مطية لزعزعة ثبات الشريعة.. إنّ هذا كله إنّما جاء بسبب اتباع مسالك غربية في

(١) انظر : «المغني» لابن قدامة ج٦ ص٥١ – ٥٢.

(٢) انظر : «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور/ عابد السفياني ص ٢٨١.

النظر، من مثل ما ذكرناه من تمجيد العقل، واتباعه ومحاكمة الوحي إليه»[1].

وهذا هو الحق. وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ الانبهار بحضارة الغرب قد دفع بكثيرين إلى محاكاتها منهجًا وأسلوبًا، وإن حاولت هذه المحاكاة الاستناد إلى أدلة شرعية أو مقولات إسلامية، وربما ظن بعضهم أن في ذلك انتصارًا للدين، وإثباتًا لتفوقه أو مساواته ـ على الأقل ـ بما اهتدى إليه العقل الغربي في برامجه ومناهجه. وهذا الخلل «ليس خللاً في الدين (الإيمان) فهم كانوا مؤمنين ـ بل ربما شديدي التعصب للإسلام ـ وإنّما الخلل جاء من منحى التبعية الحضارية، المغلفة بتجديد الإسلام، وتحديث الفكر الديني، ومن محاولات إثبات مقولة إنّ الإسلام صالح لكل زمان ومكان، التي أصبح معناها العلمي: إنّ الإسلام يتعايش ويخضع مع كل زمان ومكان»[2].

وإذ نؤكد أنّ الخلل جاء من منحى التبعية الحضارية فإنّ شدة التعصب للإسلام قد تنطبق على بعض العقلانيين دون بعض، حسب التكوين العلمي والمرتكز الفكري والعقدي.

أمّا الدكتور رفيق العجم فقد تقدمت رؤيته الاجتهادية، والتي بين فيها كيفية الاجتهاد بدراسة النصوص ومقارنتها، والعودة إلى بنياتها

---

(١) انظر : «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» للدكتو/ عابد السفياني ص ٢٨٣.

(٢) انظر : «جذور الانحراف في الفكر الإسلامي» لجمال سلطان ص٢٢.

ومفاهيمها، للوصول إلى الهدف التشريعي في باطن اللفظ، ولابدّ من ملاحظة تحول مدلول الألفاظ، ثم القيام بعملية جمع للمعاني المستجدة، وإدخالها ضمن المعاني القديمة للفظة ما، للاضطرار إلى ذلك نتيجة الانحصار في بنية اللغة المتكاملة الشكلية..

وقد بينا أنّ خطورة هذا النوع من الاجتهاد العقلاني تكمن في البحث عن ألفاظ تعلق بها حكم الإباحة لصورة من الصور، ثم محاولة إدراج صورة واقعية تحت تلك اللفظة، بحجة اشتمالها للمعنى الجديد، من خلال العودة لبنيتها ومفاهيمها القديمة بحكم الوضع اللغوي، ومن ثم يتم إعطاء الصورة الجديدة حكم الإباحة المتقدم، حتى وإن كانت في واقعها الجديد داخلةً تحت التحريم بالنص والإجماع.

ومثال ذلك: إدخال الفائدة المصرفية كواقعة مستجدة تحت معاني البيع أو التجارة الحلال، لا تحت معنى الربا المحرم. وذلك لأنّ المعاني القديمة لكلمة الربا تشمل كل ما دل على الزيادة والنماء. ومن ذلك البيع والتجارة والربا المحرم. فبقي البيع والتجارة على الحل، وحرم الربا بعد أن أضيف إليه معاني شرعية تعلقت بها الحرمة، هذه المعاني هي أكل المال بالباطل، والغبن، وعدم التساوي في علاقة التبادل الاجتماعي.

ولا يجوز الخلط - يقول رفيق العجم - بين دلالة الربا لغويًا ودلالته الشرعية؛ إذْ أضاف الشارع معنى ووحيًا على الدلالة اللغوية، وخص الربا بمدلول ديني مضاف إلى المدلول اللغوي.

أمّا الفائدة المصرفية فهي في اللغة: ما أفاد الله تعالى عبده من خير، ويقال: ليتفايدا بالمال بينهما، أي يفيد كل واحد منهما صاحبه.. وبالتالي فاللفظ وشرحه يدلان على نوع من التبادل بين الطرفين، وعندما يتم التبادل باتفاق محدد ومعلوم، ويحصل منه فائدة للطرفين فهو أقرب في معناه إلى البيع منه إلى الربا الذي يدور حول معنى الزيادة الحاصلة بالغبن(١).

ولا يقتصر الأمر - في اجتهاد رفيق العجم - على ملاحظة المعاني وتحليلها، ومعرفة المتفق منها والمختلف، بل يتعدى أيضًا إلى ملاحظة مقاصد الشرع، ومعرفة طبيعة العصر، للتعايش معه، وعدم البعد عن معطياته. حيث يقول: «تبيّن لنا أن الربا أخذ معناه اللغوي، وأضاف عليه الله ورسوله معاني شرعية محددة، ارتبطت بالغبن وسرقة حق الآخرين، وعدم التساوي في المعاملات والبيوع. وأنّ الفائدة لا علاقة بينها وبين الربا، لا معنى ولا لفظًا. ثم وضحنا طبيعة العصر المختلفة تمامًا عن أشكال التجارة السابقة، وبيّنا ضرورة أن يعيش المسلم في عصره، ولا يبتعد عن معطياته»(٢).

ويقول: «يضاف إلى ما تقدم ضرورة إنماء الأسرة وتطويرها، والقيام بالمهام المطلوبة نحوها، ممّا يتطلب مالاً مستثمرًا في كل مجال، وهذه روح الجد والنشاط التي حضنا عليها الإسلام، وهيأ لنا مجالها

---

(١) انظر : «الأصول الإسلامية» للدكتور/ رفيق العجم من ص ٤٠٨ - ٤٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٤٢٦.

النظام الاقتصادي الحديث»[١].

وقد تقدم بيان الرأي في الفائدة المصرفية من طرف أهل الاختصاص، والوارد في قرارات المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي، مع بيان حرمة الربا بالنص والإجماع، والتي أصبحت من البداهة بحيث لا تحتاج لتفصيل.

وقد حاول رفيق العجم القفز على الحقائق ليتلاعب بالمعاني والألفاظ، مفرقًا بين الفائدة والربا، جاعلاً من الفرق اللغوي أساسًا للتفريق بين الحقائق. فأي معنى للربا إن لم يكن بيع النقد بالنقد المماثل وزيادة؟! وأي حقيقة للفائدة المصرفية غير ذلك؟!.

وكان هدفه ـ كما هو الهدف المعلن لدى العقلانيين ـ إثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان «وهذا دليلنا على أنّ الشريعة عامة تخص العصور كلّها، وتصلح للمجتمعات جميعها، بتطورها وتبدلها، وتحولها»[٢] وهو هدف سام، بيد أن إثباته لا يكون بتبديل الشريعة وتأويلها وتغيير أحكامها، وإلاّ لما أصبح الواقع ـ في حقيقته ـ محكومًا بالشرع، بل بالآراء والاجتهادات والتأويلات التي لا حد لها.

ورفيق العجم ينظر لدلالة النص نظرة إقصائية، بحيث لا يسلم أخذ الأحكام من ظاهر النص أو من دلالاته اللغوية، بل يصر على أنّ هناك خلفيات ومقاصد وراء اللغة، ولكل معنى ظاهر وباطن، وللجميع

---

(١) انظر : «الأصول الإسلامية» للدكتور/ رفيق العجم ص ٤٢٣.

(٢) المرجع السابق ص ٤١٩.

دلالاته التي لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم[1]، وقد أدخل نفسه في حلقة الراسخين في العلم حيث اعتمد حوارًا بين سلفي ومجتهد وزنديق حول الفائدة المصرفية، فالسلفي هو من يتمسك بما فهمه السلف، ويتبع الموقف الظاهري (نلاحظ هنا الخلط بين المفاهيم).

أما الزنديق الملحد فهو المنخلع عن كل حد إسلامي، وينعتق من أي مفهوم ديني..

أمّا المجتهد المسلم (وهو هنا رفيق العجم) فهو الذي يقلب الموقف، ويجتهد في فهم معطياته وظروفه، بمثل ما يفهم، ويؤول النص، ثم يعمل على تحليل عناصر الموضوع، ويرجعه إلى بنيته وألفاظه، مبينًا جوانب الواقعة. ويرد على الرأيين الآخرين[2].

وقد لاحظنا ما ذكره من حث الشرع على استثمار المال والقيام بواجب الإنفاق، ورعاية الأسرة ممّا يوجب استثمارًا في كل مجال، وبعض هذه المجالات أتاحها لنا الاقتصاد الحديث...

ونقول: إنّ الإسلام عندما حث على العمل واستثمار المال لم يترك ذلك دون ضوابط للاستثمار، أو بيان للمجالات، بل حدّد الضوابط، وأوضح المجالات بما اشتملت عليه نصوص الكتاب والسنة، وأوضحته كتب الفقه، ويبينه الاجتهاد الشرعي المعاصر. أمّا ادعاء رفيق العجم بأنّ الإسلام يوجب استثمارًا في كل مجال... فهو تعميمٌ باطل يقصد به

---

(١) انظر: «الأصول الإسلامية» للدكتور. رفيق العجم ص ٤١٢.

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٨.

إدخال كل المجالات المطلوب الاستثمار فيها ـ كصناديق التوفير ـ تحت الحكم الشرعي، وإن بالادعاء المجرد من الدليل!!.

أمّا قوله «وهيأ لنا مجالها النظام الاقتصادي الحديث» فهذا دليل واضح على أنّ الواقعة المستجدة قد استجدت ضمن منظومة الاقتصاد الربوي، وتطلبت حكمًا شرعيًا، لكن بدل أن يطبق عليها ـ رفيق العجم ـ حكم مثيلاتها من المعاملات الربوية، عمد إلى تأويل مفهوم الواقعة ومفهوم الأدلة ليثبت لها حكمًا آخر يتماشى معها، ويخضع لمنطق العصر وضرورته ـ كما يقول ـ حرصًا على إثبات صلاح الشرع لكل زمان ومكان، وذلك في الحقيقة إثبات لإخضاع الشرع لكل زمان ومكان.

أمّا الشيخ محمد الغزالي فقد اتضح منهجه العقلي في كتاباته المتأخرة ـ كما تقدم ـ وأثمر ذلك المنهج آراءاً فقهيّة متعددة، بعضها يتعلق بالأسرة، والبعض بمجالات أخرى.

فهو يمنع تزويج البكر بدون إذنها ـ وإن كان هذا رأيًا للحنابلة والشافعية ـ لأنّ في ذلك انسياقًا مع تقاليد إهانة المرأة وتحقير شخصيتها[1].

ويرى أنّ تغطية وجه المرأة ليس من الحجاب الشرعي، معتبرًا أنّ القول بغير ذلك من الأخطاء التي انحرفت بالأمة، وأذهبت ريحها.. وفي ذلك ـ أيضًا ـ عدم إنصاف للوحي الإلهي، وتقديم صورة قبيحة

---

(١) انظر : «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» لمحمد الغزالي ص٤٢.

للإسلام إلى الآخرين[1].

أمّا تولي المرأة الولاية العامة، أو القضاء، أو الوزارة، فإنّ القول بجواز ذلك ممّا يرغب الآخرين في الإسلام، إذ أنّ ذلك سائدٌ في تقاليدهم، والواجب علينا أن نختار للناس أقرب الأحكام إلى تقاليدهم يقول: «وليست مهمّتنا أن نفرض على الأوربيين مع أركان الإسلام رأي مالك أو ابن حنبل إذا كان رأي أبي حنيفة أقرب إلى مشاربهم، فإنّ هذا تنطع أو صدٌ عن سبيل الله»[2].

أمّا الرأي الذي يقول بعكس ذلك - حتى وإن كان مستندًا للنصوص الشرعية من آية وحديث - فهو رأي من لا فقه له، وعلى صاحبه السكوت، وإغلاق فمه، حتى لا يسيء إلى الإسلام بمثل هذه الآراء[3].

وأجاز الغزالي شهادة المرأة في القصاص، والحدود، وتعليل ذلك أنّه لا يُحب أن يوهن الإسلام أمام القوانين العالمية بموقف لا يستند إلى نص قاطِع، وأنّ رفض شهادة المرأة تطويحٌ بكرامتها.

وذكر آراءً لابن حزم وغيره على جواز شهادة المرأة في الدماء والأعراض، وأكد أنّ ذلك هو المتواتر في الكتاب والمشتهر في السنة[4].

أمّا آراؤه في الموسيقى والغناء والفنون الجميلة فيرى أنّ الجميل منها مقبول والقبيح منها مردود، وأنّ القول بردّها جملةً وتفصيلاً هو

(١) المرجع السابق ص ٤٤.

(٢) انظر: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» لمحمد الغزالي ص ٦٠.

(٣) المرجع السابق ص ٦٠.

(٤) المرجع السابق ص ٦٩.

قول مستند إلى جملة من الأحاديث الواهية والموضوعة، التي لا وزن لها في مجال التمحيص العلمي.

وقال : «أمّا الغناء فكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح، ومن غنّى أو استمع إلى غناء شريف المعنى طيب اللحن فلا حرج عليه! وما نحارب إلا غناءً هابط المعنى واللحن والموسيقى كالغناء..»[1].

أما الصور ففرق فيها بين المجسم والمرسوم، فأجاز الثاني وحرم الأول.

ثم إنّ القول بتحريم الغناء والفنون الجميلة، سيكون عائقًا أمام دعوة الغرب إلى الإسلام؛ إذ يعطون لها مكانة عظيمة، وترسخت في عاداتهم، ووجدانهم[2].

وبعد استعراض ما تقدم من آراء للشيخ الغزالي في بعض القضايا، نوضّح أنّ مناقشتها فقهيًا، وبيانً الصواب من الخطأ استنادًا إلى الأدلة والترجيح بينها، ليس هو المقصود بالبحث، وإنّما المقصود هو بيان المنهج العقلاني للشيخ الغزالي، والمنبثق من ضغط الحضارة الغربية، ومحاولة تقديم الإسلام في الصورة المرضية لأصحابها، وما يترتب عليه من استنتاجات فقهية أو عقدية.

وهذه الآراء الفقهية التي استعرضناها للشيخ الغزالي تؤكد المنهج العقلي الذي يتمسك به، هذا المنهج الذي يحط من شأن النص والاستدلال به، ويقدم العقل على النقل، ويُصرّ على أن يقدم الإسلام

---

(١) انظر : «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» لمحمد الغزالي ص ٩٧ فما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٩٢.

للآخرين ـ وهم هنا الغربيون ـ بالصورة التي ترضيهم، كنتيجة للانبهار الذي أشرنا إلى بوادره لدى رفاعة الطهطاوي، وتناميه على أيدي خلفائه.

وإصرار الشيخ الغزالي على تقديم الإسلام في الصورة الجميلة ـ حسب مقاسات الغربيين ـ وتأكيده على ذلك في معظم مقالاته في كتبه المتأخرة، وتهجّمه على الآراء المخالفة له، نوع من الانبهار الذي لم يستطع الشيخ إخفاءه.

أليس هو القائل: «ولست أحب أن أوهن ديني أمام القوانين العالمية بموقف لا يستند استنادًا قويًا إلى النصوص القاطعة. وإذا كان المسلمون الآن أكثر من مليار نفس فما معنى التطويح بكرامة خمسمائة مليون امرأة لقول أحد من الناس»[1]. فالمهم هو موافقة القوانين العالمية، وسبيل ذلك ردّ خبرٍ الآحاد، بل بعض الأحاديث الصحيحة التي لا يستهدي الشيخ (بفطرته) إلى صحتها، كما تقدم.

وفي مقابل إعلاء المنهج العقلي كان التوهين لأمر السنة النبويّة ثبوتًا ودلالةً. وقراءة سريعة لكتابه «السنة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث» تكشف ذلك.

فقد ورد قوله: «كان أئمة الفقه الإسلامي يقررون الأحكام وفق اجتهاد رحب، يعتمد على القرآن أولاً، فإذا وجدوا في ركام المرويات ما يتسق معه قبلوه، وإلاّ فالقرآن أولى بالاتباع»[2].

وقد أشرنا سابقًا إلى توافق هذه النظرة مع المنهج العقلي الذي لا

---

(١) انظر : «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» لمحمد الغزالي ص ٦٧.

(٢) المرجع السابق ص ٢٣.

يقرّ بانفراد السنّة النبويّة بإثبات أحكامٍ شرعية جديدة.

والتناقض في كلام الغزالي عن السنّة ظاهر وواضح، ففي حين يرى أنه لا خلاف بين المسلمين في العمل بما صحت نسبته لرسول الله ﷺ وفق أصول الاستدلال التي وضعها الأئمة، وانتهت إليها الأمّة[1]، نجده ينحّي تلك الضوابط جانبًا لتكون الفطرة ـ فطرة الشيخ ـ هي الميزان للقبول أو الرد.

وإذا كان الحديث يضعف بالشذوذ أو العلّة القادحة كما بيّنه أهل الحديث، فإنّ هاتين الصفتين تعنيان عند الشيخ الغزالي مخالفة التصور العقلي (أو الفكري). فالحديث المخالف لهذا التصور يحكم عليه بالشذوذ فيردّ.

يقول الغزالي: «واكتشاف الشذوذ والعلّة في متن الحديث ليس حكرًا على علماء السنّة، فإن علماء التفسير والأصول والكلام والفقه مسؤولون عن ذلك، بل ربّما ربت مسؤوليتهم على غيرهم»[2]، وفي مكان آخر يقول: «عيب بعض الذين يشتغلون بالحديث قصورهم في تدبّر القرآن، وفقه أحكامه، فلم الغرور مع هذا القصور؟ ولماذا يستكثرون على غيرهم من رجال الفكر الإسلامي الرحب أن يكتشفوا علّة هنا أو شذوذًا هناك»[3].

وعندما أسهم (المفكرون) في البحث عن العلّة أو الشذوذ وجدناهم يحكمون على كل ما خالف منهجهم العقلي بذلك.

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣.

(٢) انظر : «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» لمحمد الغزالي ص٢٠.

(٣) المرجع السابق ص ٢١.

والمنهج العقلي لا يعني ـ بالضرورة ـ الاعتماد على أدلة عقلية منطقية، بل قد يعني التذوق، والرؤية الفكرية العامّة، والهوى، ومراعاة واقع المجتمعات الغربية.

وفي عرضنا لآراء الشيخ محمد الغزالي حول الغناء والموسيقى والفنون لاحظنا بناء فتواه على الذوق، والحاسة الجماليّة، ومراعاة عادات الآخرين ـ وهم هنا الأوربيون ـ بدلاً من اعتمادها على القواعد العلميّة والأدلة الشرعية(١).

ولا يشفع للشيخ الغزالي حرصه على تقديم الإسلام للآخرين في صورة جميلة أن يقوم بمصادرة آراء الأئمة الفقهاء والمحدثين المخالفة لرأيه، في أي قضية من القضايا؛ إذ ثبوت الرأي أو عدم ثبوته يستندان لقوة الدليل وسلامة الاستنباط، لا للعواطف، والمزاج الفكري، والنظر العقلي.

وكثيرًا ما نلاحظ أنّ العقلانيين يعمدون إلى تناول القضايا المثارة ـ أصلاً ـ من أعداء الدين، في محاولة منهم ـ أي العقلانيين ـ للدفاع والرّد، إلاّ أنّ ذلك الدفاع ينتهي بإيجاد الصورة المناسبة أو المقبولة للطرف الآخر. ومن أمثلة ذلك قضايا المرأة، والفنون، والاقتصاد، والتنظيم السياسي.. وغير ذلك. وهذه النتائج التي يتوصلون إليها تبدو منسجمة مع المرتكزات الفكرية والعلمية لأصحاب الاتجاه.

وهو ما عبّر عنه باحث معاصر بقوله: «إنّ موضوع المناهج التي واجهت دراسة الفكر الإسلامي أو ما يسمونه بـ«التراث الإسلامي» قضية شائكة، ذلك أنّ التيارات الفكرية المعاصرة واجهت الإسلام وتراثه الحضاري من منطلقاتها الفكرية (الإيديلوجية) التي تشكل

---

(١) انظر: «أزمة الحوار الديني» لجمال سلطان ص ٦٣.

قاعدتها الحضارية، وترسم أمامها الخريطة التاريخية من خلال مفاهيمها الجاهزة التي لا تريد أن تحيد عنها»[1].

وأعداء الدين في انتقادهم له يبدأون بتجزئته، ليسددوا سهامهم إليه جزءًا جزءًا من خلال محاكمة ذلك الجزء بعيدًا عن الكلّ الذي ينتمي إليه، فيضعون المدافع عنه في موقع الضعف، بدفاعه عن ذلك الجزء مبتورًا عن محيطه الشامل. والدفاع لا يكون إلاّ بالعرض الشامل للجزء في إطار الكل الذي ينتمي إليه، وذلك راجع إلى أنّ الإسلام يشكل منظومة متكاملة، تتكامل أجزاؤها، وتتفاعل فيما بينها، لتشكل وحدة عضوية متحركة حيوية، والنظرة الكلية التي تتناول مجموع الجوانب في آن، رابطة بين الأجزاء، تؤدي إلى فهم عميق للإسلام[2]. وهذا ما أكده الشاطبي بقوله: «أنّه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»[3].

وإن كان كلام الشاطبي قد ورد في حديثه عن العلاقة بين القواعد الكلية والنصوص الجزئية إلا أنه ـ ومن حيث المفهوم ـ شاملٌ لما نحن بصدده.

ثم لابد من النظر في القضايا حسب المنهج الشرعي الصحيح للنظر والاستدلال، الذي يبدأ النظر في الكتاب وصحيح السنّة وما أجمعت عليه الأمّة، وردّ المتشابه إلى المحكم، والجمع بين الأدلة والتوفيق

---

(١) انظر : «تجديد الفكر الإسلامي» للدكتور/ محسن عبد الحميد ص٩.

(٢) انظر : «الإسلام في معركة الحضارة» لمنير شفيق ص ٦١.

(٣) انظر : «الموافقات» ج٣ ص١٣.

بينها، واعتبار الكلي بجزئيه، والجزئي بكليّه.

أما جعل العقل حاكمًا على الشرع، يقرّ ما يشاء وينفي مالا يتوافق معه، فهذا ليس طريق الراسخين المحققين.

ولا أحد ينكر دور العقل في الاستدلال بآيات الله تعالى، وإدراك حكم التشريع وأسراره، والعلل، والمصالح الشرعية، وأنّ العقل هو مناط التكليف.

بيد أنّ التجاوز به حدوده، وتنصيبه حاكمًا على الشرع مردود ومرفوض، ولم يذهب إلى ذلك إلاّ من تنكّب الطريق، أو غلب عليه الهوى.

وإذا كنا نؤمن بأنّ الإسلام مبلغ لنا بكتاب الله عز وجل وبسنة رسوله ﷺ فإنّه ليس مقبولاً منّا ولا يحل لنا الإقرار ببعض الكتاب دون بعض، أو التشريع لأنفسنا أو لغيرنا بقبول بعض الأحكام دون بعضها.

فالتشريع كلّه لله، لا يترك شيء منه إلاّ بدليل دل على أنه منسوخ، وما عدا ذلك فتجاوزه تجاوز للشرع، وتنصيبٌ للعقل حاكمًا على الوحي، ورضوخ لضغط الواقع، وانسجام مع متطلباته، وإرضاءٌ لأهواء الحضارة الغربية وأربابها.


الإمام
مطابع الجامعة

تحتل الدراسات المعنية بتجديد الفكر الإسلامي مكانة مهمة في منظومة الدراسات الفكرية والفلسفية المعاصرة، وقد تنوعت ميادينها وأساليبها تبعاً لتنوع المرتكزات والأهداف.

فهناك الدراسات المختصة بتناول القضايا العامة للفكر الإسلامي من حيث البنية والآليات والسياق التاريخي والرموز والمقارنات بين مناهج الفكر الإنساني ومناهج الفكر الإسلامي.

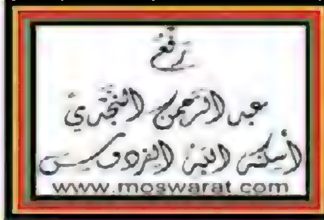
وهناك اتجاهات جديدة تولدت عن الاتجاهات السابقة أصبحت أكثر وضوحاً في أهدافها، وأدق تحديداً لميادينها، فأعلنت أن التجديد الديني هو التجديد المطلوب. واختلفت في تحديد ما هية الدين المطلوب تجديده فاتجاه يرى أن تجديد الدين يكمن في تجديد الخطاب الديني، وآخر يرى في تجديد أصول الدين ومصادره الأساسية تجديداً للدين، وثالث يذهب إلى أن التجديد الديني المنشود لايتحقق إلاَّ بتجديد أصول الفقه الذي يعد المفتاح المهم لعملية التجديد الكبرى في الميدان الفقهي والتشريعي. مع اختلاف النظرة إلى كيفية التجديد في أصول الفقه، فتعددت الاتجاهات والمنطلقات والأهداف. وهذه الأخيرة وإن اتحدت في تناول القضايا الأصولية (مباحث أصول الفقه) إلاَّ أن الاختلاف بينها في المناهج يحدد معالم المفاصلة بين اتجاه وآخر، فاتضحت اتجاهات ثلاثة: العقلانية، والواقعية، والعصرانية.

وهذه الدراسة عرض علمي فاحص وناقد لتلك الاتجاهات المتناولة للفن الأصولي مع ربطها بسياقها الفكري العام، وإبرازها في ضوء الأهداف المصرح بها من رواد الاتجاهات المشمولة بالدراسة، مع التأكيد على أن النقد يعني عرض الآراء ودراستها دراسة موضوعية في إطار ما يراه الباحث منهجاً وسطاً للتجديد الأصولي المطلوب، منتقداً مع كثير من الآراء المنشورة بين الشرع المنضوية تحت لوائه، كاشفاً عن خطورة بعض الاتجاهات الرامية إلى هدم الدين بدعوى تجديده، وإقصاء الشريعة بدعوى تطويرها، وتوجيه التجديد في الدراسات الأصولية لزعزعة أصول الدين.

المؤلف



ردمك : ٦ - ٨٢٤ - ٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (مجموعة)
٣ - ٨٢٥ - ٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (ج ١)





المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي

سلسلة الرسائل الجامعية
-٨٩-

محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته
دراسة وتقويماً

إعداد
د . هزاع بن عبدالله بن صالح الغامدي

الجزء الثاني

١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي



سلسلة الرسائل الجامعية
- ٨٩ -

محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته

دراسةً وتقويماً

إعداد
د. هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي

الجزء الثاني

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

ح جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الغامدي، هزاع بن عبد الله بن صالح
محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته ــ دراسة وتقويماً
هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي / الرياض، ١٤٢٩هـ.
٤٤٣ ص؛ ١٧×٢٤سم، (سلسلة الرسائل الجامعية، ٨٩)

ردمك: ٦-٨٢٤-٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (مجموعة)
٠-٨٢٦-٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (ج ٢)

١- أصول الفقه أ. العنوان ب. السلسلة
ديوي ٢٥١ ٣٩٨٧ / ١٤٢٩

رقم الإيداع: ٣٩٨٧ / ١٤٢٩
ردمك: ٦-٨٢٤-٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (مجموعة)
٠-٨٢٦-٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (ج ٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

الباب الثالث
دعوى التجديد في المنهج الأصولي لدى أصحاب المدرسة الواقعية

وفيه تمهيد وفصول

التمهيد ويشمل:

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم رجاله.

ثانيًا: السّمات المميّزة له.

ثالثًا: الأصول الفكريّة والأهداف المتوخّاة.

الفصل الأول: التجديد في الأدلة الشرعيّة.

الفصل الثاني: التجديد في القواعد الأصولية.

الفصل الثالث: أثر الواقع في الأدلة والأحكام الشرعية.

التمهيد ويشمل:

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم رجاله.

ثانيًا: السّمات المميّزة له.

ثالثًا: الأصول الفكريّة والأهداف المتوخّاة.

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم رجاله.

أشرنا في مقدمة البحث إلى أن الاتجاه الواقعي يعني تقديم الأحكام الشرعية في كيفيّة يمكن تطبيقها.

فلا المنهج العقلاني ـ عند أصحاب هذا الاتجاه ـ قادر على تطبيق ما يتوصل إليه من أفكار، ولا مجرد نظم الأحكام المستنبطة من مصادرها يعني إمكانية تطبيقها.

ومن أجل كيفيّة التطبيق المطلوبة للاتجاه الواقعي لا بدّ من فهم الدين فهمًا يلاحظ فيه صيرورته للتطبيق، ثم صياغة الأحكام صياغةً تراعي كيفيّة التطبيق، وإن ظلّت الصياغة على المستوى النظري، ثم إنجاز التطبيق حسب ظروف الواقع وملابساته.

وبالرغم من كون جميع المدارس والمذاهب الفقهيّة تراعي الواقع في أصولها واستنباطتها الفقهيّة، إلاّ أنّ جعل الواقع أساسًا للتفكير التجديدي في مجال الدراسات الأصولية والفقهيّة، وصبغ هذا الاتجاه بصبغة الواقعية، لم يتجلّى ـ على حدّ علمي ـ كدراسة علمية قعدت للاتجاه، وبينت السمات والأهداف ـ مع كون غيره ممّن ينضوي تحت الاتجاه له آراؤه وقواعده المتناثرة حول هذا ـ إلاّ على يد الدكتور عبدالمجيد النجار.

والدكتور عبدالمجيد النجار من مواليد تونس عام ١٩٤٥م حصل على الدكتوراة في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ١٩٨١م، درّس بجامعة الزيتونة وجامعة الإمارات العربية المتحدة.

له من المؤلفات: العقل والسلوك في البنية الإسلاميّة، وخلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ومباحث في منهجيّة الفكر الإسلامي، وفي فقه التدّين فهمًا وتنزيلاً وغيرها.

وقد حاول في كتابه «في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً» أن يقدم دليلاً عمليًا لتغيير واقع المسلمين بما يجعله جاريًا على مراد الشرع، وذلك باعتماد منهج أصولي يتأسس على الواقعية دون الإشارة إلى الواقعية كمنهج دراسةٍ، فاعتبر أنّ التدين ـ والذي يعني تنزيل الدين على الواقع ـ يتأسس على محاور ثلاثة:

الأول: الفهم.

والثاني: الصياغة.

والثالث: الإنجاز.

وأكد على أن فهم الدين لا يتحقق إلاّ باعتبار الغاية التطبيقية فيه كمدخل لاعتماد الواقعية في الفهم.

ثم أسس محور الصياغة على قواعد واقعية ـ سيتم التعرض لها في البحث ـ مؤكدًا على واقعية الموضوع وواقعيّة المنهج في العقيدة والشريعة.

ويعني بالصياغة إعداد التعاليم الدينيّة المضمّنة في الوحي لتكون مشروعًا مقدرًا على قدر الواقع الزمني.

أمّا الإنجاز فهو التطبيق الفعلي للمشروع المصاغ وما يتطلبه ذلك التطبيق من وسائل وفقه لتحقيق المصلحة.

ثم جاء كتابه «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي» ليؤصل للاتجاه الواقعي، ويبيّن أهمية مبدأ الواقعية في الفكر الإسلامي، ويدعو إلى اعتماد أسس واقعية في الفكر الإسلامي المعاصر.

وأوضح أنّ الواقعية في مجال العقيدة تعني أن تكون الطريقة التي تقدم بها الموضوعات العقدية مبنيّة على المعطيات الواقعية لعقليات المخاطبين(١).

أمّا في الشريعة فتعني نظم الأحكام الدينيّة نظمًا يتكون منه نسق مخصوص، يقدر لمعالجة وضع واقعي من أوضاع المسلمين، فتراعى فيه خصوصياته وملابساته، بحيث يكون ذلك النسق منصبًا على ذلك الوضع بذاته، يقوّم وجهته وفق هدي الدين(٢).

أمّا دواعي اعتماد هذا الاتجاه ـ كما يراها أصحابه ـ فتتلخص في أنّ الحضارة الغربية الغازية قد استثارت حميّة المسلمين ودفاعهم عن دينهم، فنشأ تيار إسلامي تبنّى الرجوع إلى الهوّية المسلمة كمحور أساسي للمشروع النهضوي الإسلامي، وكان يمثل رد الفعل على التحدّي الحضاري الغربي، فانتهج الدفاع عن الذات بالرجوع إلى الأصول الإسلامية وتقديمها كأساس للنهضة، ببعث حقائقها، والبرهنة على صلاحها لكل زمان ومكان. وهو التيار الذي جسدّه الأفغاني وعبده وتلامذتهما.

---

(١) «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي» ص ١٥٨.

(٢) «في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً» ج٢ ص ٧١.

ونحن قد بينا عند الحديث عن الاتجاه العقلاني أنّ الحرص على المواءمة بين حقائق الإسلام وتصورات الحضارة الغربية كانت الدافع الأساسي وراء المنهج العقلاني، ممّا يجعل التأكيد على أنّ عمل هذا الاتجاه (العقلاني) هو لبعث حقائق الدين يظلّ محل نظر.

وهذا التيار ـ كما يقول النجار ـ قد استنفذ أغراضه منذ مدة من الزمن، بعد أن أتم توضيح حقيقة الدين، وغدا الإسلام في معناه الشمولي أمرًا معلومًا لدى الجميع، وتحول إلى نزعة مثالية تقوم على عرض حقائق الإسلام كما جاءت بها النصوص عرضًا تجريديًا.

لكن الأمة المسلمة ـ بعد أن وعت حقائق دينها ـ بدأت التساؤل عن كيفيّة تطبيق التعاليم الإسلامية في ظل الواقع المعاش، وما يكتنفه من ظروف وملابسات. والتيار السابق لا يستطيع الإجابة؛ إذ قام على شرح الحقيقة الإسلامية دون ربط لها بالواقع. فلا بد ـ إذن ـ من منهجية واقعية تقدم الحقيقة الدينية في كيفيّة يمكن أن تطبق بها فعلاً في الواقع المعاش، وهو ما يستلزم اجتهاداً في دراسة الواقع الإسلامي، والغوص في أغواره، والوقوف على عناصره، وإدراك علله وأسبابه، ليتسنى لنا صياغة الحل الإسلامي صياغة قادرة على وضع الصورة الواقعية موضع الصواب. وهذا المنهج الواقعي هو المنهج الكفيل بالإجابة على إشكاليات المرحلة الراهنة في حياة الأمة الإسلامية[(١)].

هذه هي الواقعية، وذلك هو الباعث على تبنّيها والتبشير بها لدى الدكتور عبدالمجيد النجار.

ومن أصحاب هذا الاتجاه الدكتور حسن الترابي.

---

(١) انظر: «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي» ص ١٨٩ فما بعدها.

ولد الدكتور حسن عبدالله الترابي بمدينة كسلا بالإقليم الشرقي بالسودان عام ١٩٣٢م ودرس على يد والده علوم العربية والفقه والدين، وحفظ القرآن الكريم.

حصل على درجتي البكالوريوس والماجستير في القوانين من جامعة لندن، وحصل على الدكتوراة في القانون المقارن من جامعة باريس.

له مؤلفات عدة منها: الإيمان، تجديد الفكر الإسلامي، المسألة الدستورية، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ... وغيرها.

وكثيرًا ما أشار إلى أنّ أصول الفقه والفقه الإسلامي قد أصبحا من العلوم التجريدية التي لا صلة لها بالواقع، مما يجعل أمر تجديدها بوصلها بالواقع أمرًا ضروريًا.

فهو يقول: «لا بّد أن نقف وقفةً مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأنّ قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدًا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقهًا البتة»(١).

وكذلك هي نظرته إلى الفقه «في العصور المختلفة أورثنا فقهًا ليس من واقعنا الآن إذ هو من الواقع الذي جابه أبا حنيفة أو مالكًا أو الشافعي. وبهذا أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكرًا تجريديًا، فكرًا خرج من التاريخ جملة واحدة، وظل في مكان علوي لا يمس الواقع. فنحن في واد والفقه الإسلامي في واد آخر»(٢).

---

(١) «تجديد أصول الفقه الإسلامي» ص ٧.

(٢) «تجديد الفكر الإسلامي» ص٢٤.

وطالما كان الأمر كذلك فقد اتجه الدكتور الترابي اتجاهًا تجديديًا خلط فيه ـ ظاهرًا ـ بين المنهج العقلاني والمنهج الواقعي لإيجاد المدرسة الأصولية المتّصلة بواقع الحياة، واستنباط الفقه الواقعي عن طريقها.

وحيث كان هدفه تحقيق الواقعية في الفقه والأصول، فقد درسناه ضمن الاتجاه الواقعي، وإن استخدم منهجًا عقليًا في بعض الأحيان.

وأعدّ مشروعًا علميًا لذلك أسماه تجديد أصول الفقه الإسلامي، وهو عبارة عن أفكار ورؤى تدفع بالأصول إلى ميدان الواقعية، التي تحقق السعة على الناس، وتقدّر ظروف العصر ومتطلباته، من خلال التوسع في الأدلة والأصول، وملاحظة مصالح الناس وبناء الأحكام على وفقها.

وسنستعرض أفكاره التجديدية وتوسيعاته المحققة للواقعية في ثنايا الباب.

ومن رجال الاتجاه الواقعي **الدكتور يوسف القرضاوي**.

ولد عام ١٩٢٦م ونشأ في مصر. حفظ القرآن الكريم وأتم تعليمه في الأزهر بحصوله على درجة الدكتوراة في العام ١٩٧٣م. حاضر ودرّس في جامعات إسلامية عديدة.

اشتغل بالدعوة في مراحل مبكرة من حياته، ولا يزال له نشاط دعوي بارز، زار من أجله عددًا من الأقطار الإسلامية والعالمية، شارك في مؤتمرات وندوات داخل العالم الإسلامي وخارجه، عضو في عدد من المؤسسات والمجامع العلمية والدعويّة منها: المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، والمجمع الملكي لبحوث الحضارة

الإسلامية بالأردن، ومجلس أمناء الجامعة الإسلامية بإسلام آباد وغيرها.

له مؤلفات كثيرة قاربت الخمسين مؤلفًا، وطبع بعضها عشرات المرات، وترجم عدد كبير منها للغات عالمية. ومنها: الحلال والحرام في الإسلام، فقه الزكاة، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، الفتوى بين الانضباط والتسيب، كيف نتعامل مع السنّة النبوية، أين الخلل، أولويات الحركة الإسلامية... وغيرها.

وانطلاقًا من كون تجديد الدين أمرًا مشروعًا بصفة عامة فإنّ تجديد الفقه يدخل في ذلك من باب أولى؛ لأنّه ـ والكلام للقرضاوي ـ الجانب العملي المرن المتحرك، الذي يطلب منه مواجهة كل طريف وجديد بالحكم والفتوى والبيان.

وتجديد الفقه وأصوله لدى القرضاوي خاضع لمنهج يعتمد الواقعية مطلبًا وغايةً من خلال اعتماد الخطوات التالية:

١- مراعاة فقه الموازنات وفقه الأولويات في الاستنباطات والتطبيقات.

٢- مراعاة جانب التيسير والتخفيف في الأحكام والفتاوى، مراعاةً لظروف العصر وضغط الواقع.

٣- إضفاء الواقعية على ملامح التجديد الفقهي المنشود، من خلال المطالبة بتقنين أحكامه، وجعلها في نظريّات كلية عامّة.

وقد تضمّن الباب أشخاصًا ساروا في هذا الاتجاه الواقعي دون أن يكون لهم منهجٌ تجديدي متميّز، وإنّما كانت لهم آراء وتصورات حول بعض القواعد والقضايا الأصولية.

ثانياً: السّمات المميّزة للاتجاه.

أولاً: مراعاة الواقع في استنباط الأحكام وتطبيقها مراعاة قد تهدر الحكم من أجل الواقع. وتتفاوت هذه السمة بين شخص وآخر داخل الاتجاه، إلاّ أنّ اعتبار الواقع ومراعاته تظل قاسمًا مشتركًا لدى الجميع. ويبيّن البحث مدى الاعتداد بالواقع، وما إذا كان قد تجاوز به الاتجاه محلّه أم لا.

ثانيًا: التوسع في مفاهيم الأصول الشرعيّة للاستنباط لتحصيل السعة والمرونة، وتحقيق متطلبات الواقع بيسر وسهولة.

فكان القياس الواسع، والاستصحاب الواسع، والاجتهاد الواسع، والمصالح الواسعة(١).

وكانت القواعد الأصولية الواقعية، ومحاولات إثبات أصلها في التاريخ الفقهي.

ثالثًا: محاولة الربط بين كليات الإسلام ومفاهيمه وأحكامه الثابتة، وبين معطيات الواقع المتقلّبة زمانًا ومكانًا بطريقة أصولية تتسع لتقلّبات الواقع أكثر من مراعاتها لثبات الأحكام.

«وأمّا أحكام الشريعة فإنّها لما كانت متعلقةً تعلقًا مباشرًا بالحياة في واقعها، وهو واقع يجري على منطق غير منضبط ولا مطرد تمامًا، فإنّها كانت أحكامًا تحمل من المرونة ما يتسع لاجتهاد عقلي في الترجيح والاستثناء والاستحداث، ليقع بذلك كله مداورة منقلبات

---

(١) وهي النظرات التجديدية للدكتور حسن الترابي كما سيأتي.

الواقع، في طوارئه غير المنضبطة، مداورة تهدف إلى تحقيق مصلحة الإنسان من خلال تلك الأحكام مهما كانت الظروف والأوضاع التي تنقلب إليها الأوضاع»[1].

رابعًا: غلبة مبدأ التيسير والتخفيف في استنباط الأحكام إلى درجة تجعل منها قاعدةً مطردة، قد تؤدي إلى تأويل الأحكام أو تأجيل تطبيقها بحجة المشقة الواقعية في التطبيق.

خامسًا: صياغة الأحكام المستنبطة صياغةً واقعية: وذلك يعني أنّ الأحكام لا تعرض وفق الاستنباط الشرعي المثبت للحكم فقط، وإنّما تعني تهيئة الأحكام الشرعية لتطبيقها على الواقع، بتحويلها لمشروع واقعي يتضمّن خصائص الواقع ومتطلباته، وأثر ذلك في صياغة الأحكام[2].

ثالثًا: الأصول الفكرية والأهداف المتوخاة.

أصول الاتجاه الواقعي ـ كما يحاول أصحابه عرضها من خلال تعليلاتهم وتبريراتهم للمواقف والآراء ـ تكاد تنحصر في أسس أربعة:

الأول: التأكيد على أنّ منهج التفكير الديني ـ ومنه المنهج الفقهي ـ منهجٌ واقعي، فالقرآن لم يأت أبوابًا مبوبةً، ولا ألواحًا تنزل في وقت واحد، وإنّما نزل منجمًا على أحداث، أي على الوقائع.

فالنزول يكون بعد الواقعة، وكذلك السنة، فالمصطفى ﷺ لم يعرض تعاليم الإسلام عرضًا نظريًا، بل كان يعلّم أصحابه في الوقائع

---

(١) انظر: «في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً» لعبدالمجيد النجار ج٢ ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق ص ٦٤.

ليربط الحكم بالواقعة(1).

الثاني: أنّ التجديد في الإسلام يتضمّن التجديد في الفقه، والأول مشروع وواقع وثابت بالنص، وكل ما تضمّنه يأخذ حكمه.

وحيث كان التجديد الفقهي مشروعًا، فإن تجديده يعني مواجهة المستجدات بالحكم والفتوى، وعدم الجمود على ما سطر في كتب الفقه دون مراعاة لظروف الزمان والمكان والعرف والحال المتغيرة والمتطورة(2).

الثالث: أنّ الصياغة الواقعية للأحكام الشرعيّة التي مرّت بنا كسمة من سمات الاتجاه - تجد أصلها في التراث الفقهي، وبالذات في فقه الأئمة المجتهدين في العصر الذهبي الأول للفقه الإسلامي، حينما كان فقهًا اجتهاديًا واقعيًا حيًا.

فالواقعيون يرون أنّ الأئمة لم يكتفوا بتقنين الأحكام الدينية، أي باستخلاصها من أصول الوحي فقط، بل قاموا أيضًا بمهمة الصياغة الواقعية للأحكام؛ فصاغوها بما يعالج مجريات الواقع في البيئة التي يعيشون فيها، والدليل على ذلك تلك الأصول الواقعية التي أصّلها الأئمة لإيجاد الأحكام المناسبة لمجريات الوقائع. وهي المصالح المرسلة، والاستحسان، والعرف، وعمل أهل المدينة وما شابهها(3).

وأيضًا: فمن الدلائل على واقعية المنهج الفقهي في تراث الأئمة

---

(1) «تجديد الفكر الإسلامي» د. حسن الترابي ص ٢٣.

(2) «الفتوى بين الانضباط والتسيب» د. يوسف القرضاوي ص ٩٠.

(3) انظر: «في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً» لعبدالمجيد النجار ج٢ ص ٦٥.

بغضهم للافتراضات والأغاليط؛ إذ كانوا يمتنعون عن الإفتاء في الواقعة حتى تقع بالفعل، وتتبدى معالمها الواقعية؛ ليكون الحكم واقعيًا مرتبطًا بمحله(١).

الرابع: الانتماء للحركة الإسلامية بأبعادها السياسية، وما يعنيه ذلك من توفير البرنامج الفقهي الملائم للحركة وتطلعاتها السياسية والإصلاحية(٢).

أمّا هدف الاتجاه الواقعي فيتحدّد في إيجاد الأصول الفقهية التي تثمر فقهًا تطبيقيًا ـ أي يمكن تطبيقه ـ يُراعى فيه الواقع وظرفه، والعصر ومنطقه، لتحقيق حالة التدين ـ الإيمان القلبي بحقائق الدين والتكيّف العملي السلوكي بها ـ وبث الروح في الفقه، وإثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

هذا هو الهدف الذي يستشف من عبارات أصحاب الاتجاه، ومن أجله كانت الدعوات التجديدية لديهم.

فإلى أي مدى أسهمت مناهج التجديد لديهم في تحقيق الأهداف؟ هذا ما تجيب عليه الفصول اللاحقة من البحث.

---

(١) «تجديد الفكر الإسلامي» د. حسن الترابي ص ٢٤.

(٢) يراجع «تجديد أصول الفقه الإسلامي» للترابي ص ٨، و «أولويات الحركة الإسلامية» للقرضاوي ص ٣٠، و «في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً» لعبدالمجيد النجار ج١ ص ٢٥.

الفصل الأول
التجديد في الأدلة الشرعيّة

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في الإجماع.

المبحث الثاني: في القياس.

المبحث الثالث: في الاستصحاب.

المبحث الرابع: في أمر الحاكم.

المبحث الأول

في الإجماع

في حديث الترابي عن الشورى أورد لها صورًا عدة، قارب بين بعضها وبين صورة الإجماع.

وأولى هذه الصور الشورى التي تجري بين الشعب كافّة، وجعل القرار الصادر عن هذه الشورى إجماعًا ملزمًا.

يقول: «أرقاها وأقواها الشورى التي تجري بين الشعب كافّة، وتتخذ إجراءات رسميّة، ويصدر عنها قرار قطعي يمثل إرادة السواد الأعظم، ويشكّل إجماع الأمّة على ما تراه مقتضى الدين في الأمر المعروض، ومثل ذلك الإجماع الشوري ملزمٌ لكل سلطة عامة»[(١)]

والصورة الثانية هي شورى أهل الحلّ والعقد، وإجماعهم أقل من الإجماع الأوّل، وأدنى حجة منه. ومثّل لهم بالسلطة النيابيّة. وقرارهم ملزمٌ لما دونهم. «وقد لا تتيسّر في أغلب الظروف تلك الشورى المباشرة، أو لا تكون مناسبة لكل الأمور العامّة، وتقتصر الشورى عندئذ على أهل الحلّ والعقد الذين يمثّلون الأمّة، وإجماع هؤلاء أدنى حجة من الإجماع المباشر، ولكنّه يلزم ما دون السلطة النيابيّة في الدولة»[(٢)].

فأهل الحلّ والعقد لا يكون إجماعهم كافيًا حتى وإن كانوا يمثلون الأمة. بل هو في مرتبة أدنى من مرتبة الاستفتاء العام كما في الصورة الأولى.

---

(١) قضايا الحرية والوحدة، الترابي ص ٧٣.

(٢) المرجع السابق ص ٧٣.

وإذا كانت الصورتان السابقتان قد وردتا في ثنايا حديثه عن الشورى، فإنّ حديثه عن الإجماع لا يخالف هذا التصور.

فقد تحدث عن ضرورة بناء منهج أصولي جديد لتتأسس عليه النهضة الإسلامية؛ إذ لم يعد علم أصول الفقه مناسبًا للوفاء بالحاجيات المعاصرة؛ لانطباعه بالظروف التاريخية التي نشأ بها[1]. والإجماع من الأدلة الشرعية الهامّة التي يرى إعادة بنائها. وفي محاولة إعادة البناء يخلط الترابي بين مفاهيم الشورى، والإجماع، والرأي العام، ليشكل من هذا الخليط إجماعًا شرعيًا جديدًا. يقول: «وتعود تلك المناهج الموحّدة إلى مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين، والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى، فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده؛ إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين، ويصبح صادرًا عن إرادة الجماعة، وحكمًا لازمًا ينزل عليه كلّ المسلمين، ويسلّمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبيّة»[2].

فالإجماع هنا مرّ بمرحلتين: **الأولى** إجراء عملية الشورى، **والثانية** الأخذ بأحد الآراء الذي اجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين. ونلاحظ عدم تحديد أهل التشاور هنا، وكذلك أهل الإجماع، في حين تم تحديد أهل الشورى في الصورتين السابقتين بأنّهم إمّا كافّة الشعب، أو أهل الحلّ والعقد. فيُحمل المطلق هنا على المقيد هناك. فيكون أهل

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي ص ١٣.

(٢) المرجع السابق ص ١١.

الإجماع الشوري هم إمّا الكافّة، وإمّا أهل الحلّ والعقد. وإجماع الكافّة هو الأقوى من إجماع أهل الحلّ والعقد.

وفي موضع آخر يستعمل الترابي ألفاظ الرأي العام، أو اختيار الجمهور والسواد الأعظم. يقول: «ويتم ذلك التنظيم بالشورى والاجتماع ليتشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامّة، فالذي هو أعلم يبصّر من هو أقلّ علمًا، والذي هو أقلّ علمًا يلاحق بالمسألة من هو أكثر علمًا، ويدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضيّة: إمّا أن يتبلور رأي عام أو قرار يجمع عليه المسلمون، أو يرجّحه جمهورهم وسوادهم الأعظم»[1].

والرأي العام هنا، أو اختيار الجمهور والسواد الأعظم ليس قاصرًا على العلماء الذين يباشرون النظر في القضيّة، بل هو حق عامّة الناس، فهم الذين لهم الحق في اختيار اجتهاد ما من الاجتهادات الفقهيّة أو ردّه.

يوضّح ذلك قول الترابي: «وكذلك إذا كانت الشورى الإسلامية تجعل لعامّة المسلمين من الأمّة دورًا في إصدار الأحكام الفرعيّة في الأقضيّة المطروحة للمسلمين، فإنّ عُسْر انعقاد الشورى والإجماع، وأحوال المسلمين المادية والثقافية، دعت الفقهاء في عهد فائت إلى أن يسكتوا عن حق الشعب في تبنّي ما يختار من اجتهادات الفقهاء»[2].

فالحق ـ إذن ـ حق العامّة، والعلماء جزء منهم، وليس لهم حقٌّ

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق ص ٤٥.

خاصٌ في إصدار أحكامٍ تلزم العامّة «إنّ أصول الإسلام لا تجعل للفقهاء ولا للعلماء نصيبًا من وضع الأحكام الملزمة للمسلمين»[1].

ولكن ماذا عن الأحكام الإجماعية المدونّة في كتب الفقه، والتي تثبت اختصاص العلماء بالنظر والاستنباط وتقرير أحكام الشرع؟ يقول: «غلب الجهل على جمهور الإسلام، وبَعُد ما بينهم وبين الدين، وقدّر الفقهاء عندها أنهم هم وحدهم خير من يمثل المسلمين أو يعبّر عن مصالحهم وقيمهم، وأنهم هم أهل الحلّ والعقد والشورى»[2]. أمّا في هذا الزمن فإنه «يمكن أن نردّ إلى الجماعة المسلمة حقها الذي كان قد باشره عنها ممثلوها الفقهاء، وهو سلطة الإجماع»[3].

فالاحتكام إلى الرأي العام الذي يصدر عن جميع أفراد الأمّة هو الذي يحقق معنى الإجماع، بل هو الذي سيعصم من التفرق والاختلاف والضلال... حتى وإن كان الجهل مستبدًا بالأفراد!!.

يقول: «أنّ المجتمع المسلم تتركب فيه ضمانات طبيعيّة تعصم المسلمين من التفرّق ومن الضلال. وأول تلك الضمانات هو الرأي العام المسلم الذي يلازمه حدٌّ أدنى من الرشد، مهما استبدّ الجهل بالمسلمين»[4]. أمّا كيف يجتمع الرشد مع الجهل فذلك أمرٌ لا يعرفه سوى الترابي وحده. وهذا الرأي العام الذي استبد به الجهل هو الذي سيقوم ـ بعد تطعيمه بالحدّ الأدنى من الرشد ـ بضبط عملية استنباط

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق ص ٤٧.

(٣) تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي ص٤٨.

(٤) المرجع السابق ص ٥٨.

الأحكام الشرعية، والترجيح بين الآراء، ويكون على دراية تامة بالواقع وملابساته وأحواله. «فإذًا يمكن أن نحتكم إلى الرأي العام المسلم، ونطمئن إلى سلامة فطرة المسلمين ـ حتى لو كانوا جهالاً ـ في أن يضبطوا مدى الاختلاف ومجال التفرق، وأن يحصروا ذلك الخلاف في مذاهب معتمدة محصورة»(١).

وأخيرًا فالتعريف الشامل للإجماع بصوره السابقة عند الترابي يحدّده قوله: «وليس الإجماع إلاّ نتيجة قرار ناشئ عن إجراءات الشورى، وهو الأصل الثالث من بعد الكتاب والسنّة. وصورته أن يرجع عامّة المسلمين إلى فقهائهم وقادتهم وأن يستفتوهم في أمر الدين، وأن يقترح عليهم أولئك القادة وجوهًا من وجوه التدين المتاحة، ولكن هذه المقترحات ليست لها صفة الالزام، حتى إذا اختار المسلمون منها مذهبًا أو رأيًا معينًا وأضفوا عليها بإجماعهم صفة الالزام أصبح ذلك واجب الاتباع»(٢). فالخطوات كالتالي:

أولاً: قضية مثارة.

ثانيًا: استفتاء العلماء.

ثالثًا: اقتراح الحلول من قبل العلماء وعرضها على العامّة.

رابعًا: اختيار العامّة لحلّ مقترح.

والإجماع في النهاية هو ما يجمع عليه رأي العامّة. فأين هذا من الإجماع الشرعي؟.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨.

(٢) تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي ص ٤٦ .

أوردنا سابقًا[1] تعريفات الإجماع لدى الأصوليين مشيرين إلى اتفاقها على معنى واحد عند التحليل، هذا المعنى هو (الاتفاق على حكم الواقعة).

صحيح أنّ عبارات الأصوليين في تعريفاتهم تنوّعت في أمرين رئيسين:

الأول: أهل الاتفاق.

الثاني: محلّ الاتفاق.

ففي الأول: ذهب البعض إلى القول بأنّهم أمّة محمد ﷺ[2]، وذهب آخرون إلى أنّهم المجتهدون منهم فقط[3]، وآخرون أدخلوا كلّ العلماء دون قيد الاجتهاد[4]. وفريق رابع نصّ على أنهم أهل الحلّ والعقد[5] إلاّ أنّ من قال بأنهم أمّة محمد ﷺ إنّما قصد ذلك فيما هو معلوم من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصيام والزكاة. أمّا عندما يختص الأمر بمسألة لا يدركها إلاّ الخواص من العلماء فعند اتفاقهم على ذلك فالعوام تبعٌ لهم. ذكر ذلك الغزالي وقال: «فإذًا كلّ مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمعٌ عليه من جهة العوام، وبه يتمّ إجماع الأمّة»[6]

(١) راجع مبحث دليل الإجماع في المنهج العقلي الحديث في الباب الثاني من البحث.

(٢) انظر المستصفى ج١ ص ١٧٣.

(٣) انظر جمع الجوامع لابن السبكي ج١ ص ١٧٦، وإرشاد الفحول للشوكاني ص٧١.

(٤) انظر العدة لأبي يعلى ج١ ص ١٧٠، وروضة الناظر لابن قدامة ج١ ص ٣٣١.

(٥) انظر الإحكام للآمدي ج١ ص ١٩٦، ونهاية السول للأسنوي ج٣ ص ٢٣٧.

(٦) انظر المستصفى ج١ ص ١٨٢.

ووضّح أنّ الأطفال والمجانين والأجنّة لا يدخلون في (أهل الاتفاق) وإن شملهم لفظ الأمةّ. يقول: «لكل ظاهرٍ طرفان واضحان في النفي والإثبات وأوساط متشابهة، أمّا الواضح في الإثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى، فهو أهل الحلّ والعقد قطعًا، ولا بدّ من موافقته في الإجماع، وأمّا الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنّة، فإنّهم وإن كانوا من الأمّة فنعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله: (لا تجتمع أمتّي على الخطأ)[1] إلاّ من يتصوّر منه الوفاق والخلاف في المسألة بعد فهمها، فلا يدخل فيه من لا يفهمها»[2]. ثم ألحق العامي بالصبي والمجنون في نقصان آلة طلب الصواب، ليكون مثلهما في عدم الاعتداد بقوله. يقول الغزالي ـ في انعقاد الإجماع دون العامي ـ: «وقال آخرون وهو الأصح أنّه ينعقد بدليلين: أحدهما أنّ العامي ليس أهلاً لطلب الصواب؛ إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي والمجنون في نقص الآلة، ولا يفهم من عصمة الأمّة من الخطأ إلاّ عصمة من يتصوّر منه الإصابة لأهليته. والثاني وهو الأقوى أنّ العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنّه لا عبرة بالعوام في هذا الباب»[3].

وإذا أخرج الصبيان والعوام والمجانين والأجنة يبقى المجتهدون والعلماء الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) المستصفى ج١ ص ١٨١.

(٣) المرجع السابق ج١ ص ١٨٢.

ولا فرق بين من أطلق لفظ العلماء، ومن قيّد بالمجتهد ين منهم؛ إذ العبرة بمن تقوم الحجة بقوله. ومن ناحية أخرى فإنّ القول بجواز تجزؤ الاجتهاد يوجب الاعتداد بقول كل عالم مجتهد في المسألة محل الحكم، ويكون مجتهدًا بهذا الاعتبار وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق.

أمّا القول بأنّهم أهل الحلّ والعقد فهو يتفق مع تعميم القول في الواقعة محل الحكم ليشمل كل واقعة من الوقائع، أو أمر من الأمور. ومن هذه ما يدخل في اختصاص علماء الدين، ومنها ما يخرج عن ذلك.

إلاّ أنّ جميع الأمور لا يمكن لها أن تخرج عن حكم الشرع، وطلبه من اختصاص علماء الدين. فإن كانت القضية أو الواقعة ذات صلة مباشرة باختصاصهم فهم المعنيون بها مباشرة، وإن كانت من اختصاص غيرهم وجب عليهم الاستعانة بالغير لتحقيق التصوّر الكامل الذي يتم الحكم بناءً عليه.

فتوضيح القضية، واستيفاء جوانبها المتعدّدة، مهمة المختص المباشر، وأمّا استدعاء حكم الشرع فمهمّة العالم المتبصّر.

والخلاصة أنّ أهل الحلّ والعقد لا يتعدون العلماء في نهاية الأمر. ولا يفهم من إطلاق لفظ العصر أنّ المقصود بالعلماء هم جميع علماء الأمّة، السابقون منهم واللاّحقون، وإنّما المقصود - والذي توضّحه كتب الأصول - علماء العصر الذي وقعت فيه الواقعة(١).

وأمّا الخلاف بين الأصوليين في محلّ الاتفاق - إذ عمّم البعض، وخصّ البعض الآخر بالأمر الديني - فهو مرتفع بكون كلّ أمر من

---

(١) انظر المستصفى ج١ ص ١٨٩.

الأمور التي تهم المسلمين، وتحتاج لاتفاق مجتهدي الأمّة وعلمائها، لا يمكن إلاّ أن يكون أمرًا دينيًا بالمفهوم الشامل، فلا عبرة بالتخصيص، ولا مشاحّة في التعميم.

وعندها فالتعريف المختار هو «اتفاق مجتهدي أمّة محمد ﷺ بعد وفاته في عصرٍ من الأعصار على أمرٍ من الأمور»

والإجماع الشرعي لا بدّ أن يكون مستندًا لدليل شرعي. فقد ذهب جمهور العلماء إلى أنّ الإجماع لا بد له من مستند، خلافًا لمن شذّ فقال بإمكان انعقاده عن توفيق وإلهام. وذلك أنّ الإجماع بدون مستند قولٌ في الدين بغير علم، وهذا منهي عنه.

ثم إنّ المجمعين من الصحابة ومن أتى بعدهم ليسوا بآكد حالاً من النبي ﷺ، ومعلومٌ أنّه لا يقول ولا يحكم إلاّ عن وحي، فالأمّة أولى ألاّ تقول إلاّ عن دليل[1].

إلاّ أنّ المثبتين لمستند الإجماع اختلفوا فيه:

فذهب البعض إلى أنّ المستند لا بّد أن يكون من كتاب أو سنّة. وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[2]. وذهب الجمهور إلى جواز استناده إلى القياس والاجتهاد وقد وقع[3]. والمختار جواز استناده للقياس والاجتهاد عند عدم النص من كتاب أو سنّة، فمتى اتفق مجتهدوا الأمّة ـ الذين هم المقصودون بلفظ الأمّة ـ على حكم شرعي، وكان هذا الإجماع

---

(١) ١انظر الإحكام للآمدي ج١ ص ٢٦١.

(٢) انظر مجموع الفتاوى ج١٩ ص١٩٥ فما بعدها.

(٣) انظر المستصفى ج١ ص ١٩٦، والإحكام للآمدي ج١ ص ٢٦٤.

مستندًا إلى اجتهاد متفق عليه، أو قياس شرعي وقع عليه الاتفاق، كان ذلك الإجماع صحيحًا، وثبتت حجيته بناء على قوله ﷺ **(لا تجتمع أمّتي على ضلالة)**[1].

ثم إنّ القياس أو الاجتهاد الذي استند إليه الإجماع لم يعد ظنيًا بعد استناد الإجماع عليه، بل نقله الاتفاق من الظن إلى القطع، فاستند الإجماع إلى قاطع[2].

ومن بداهة القول التذكير بأنّ المجتهدين هم أدرى الناس بطريق الاجتهاد الشرعي ومعرفة حدوده. وما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من وجوب استناد الإجماع إلى نص من كتاب أو سنّة يتعلّق بالإجماعات المنقولة عن عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ إذ بيّن أنّ كل إجماع منها مستند لنص، وفيه بيان من الرسول ﷺ فهو يقول: «فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويُعلم الإجماع فيستدل به»[3].

ثم ذكر كثيرًا من الوقائع التي انعقد الإجماع عليها، وبيّن مستندها من سنّة الرسول ﷺ ثم قال: «وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصًا فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم... ونحن لا نشترط أن يكونوا كلّهم قد علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلّها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر الإحكام للآمدي ج١ ص ٢٦٦.

(٣) انظر مجموع الفتاوى ج١٩ ص ١٩٥.

النص، وقد وافق الجماعة»[1].

فكلامه ـ رحمه الله ـ عن إجماع منقول، لا عن إجماع قد يكون. وقد أشرنا إلى أنّ هناك قضايا مستجدة قد لا يتناولها نصٌ تناولاً مباشرًا، فتندرج تحت قاعدة كليّة أو دليل من الأدلة الشرعية الاجتهادية، فإذا تمّ الاتفاق على حكمها، وانعقد الإجماع على ذلك كان إجماعًا شرعيًا.

ومعلومٌ أنّ الأحكام الشرعيّة الثابتة بطريق الاجتهاد تؤول جميعها إلى النصوص فهمًا واستنباطًا، حسب مقتضى الدلالات ووسائل النظر، فإذا استند الإجماع إلى اجتهاد شرعي مستوف للشروط الشرعيّة، أو لقياس تمّ بناؤه على الصورة الشّرعية، فهو إجماعٌ مستند لدليل شرعي متعلق بالنص من جهةٍ أو أخرى.

والإجماع نوعان: قطعي، وظني.

فالقطعي هو ما نقل بالتواتر قولاً أو فعلاً، وقطع فيه بانتفاء المخالف، وكان مستندًا لدليل شرعي من كتاب أو سنّة أو قياس أو اجتهاد.

والظني هو ما لم يجزم فيه بانتفاء المخالف، كالإجماع الاستقرائي، ومنه الإجماع السكوتي، وهو أن يبدي بعض المجتهدين رأيًا في مسألة ويسكت الباقون عن الموافقة أو المخالفة.

والإجماع القطعي حجة قطعية، والظني حجة ظنيّة.

والإجماع الذي تحرم مخالفته هو الإجماع القطعي.

---

(١) المرجع السابق ج١٩ ص ١٩٦.

وحاصل ما تقدّم:

أولاً: أنّ الإجماع القاطع لا بدّ فيه من اتفاق كلّ المجتهدين.

ثانيًا: أنّ الإجماع القطعي لا بدّ من استناده لمستند شرعي من كتاب أو سنّة أو قياس أو اجتهاد.

ثالثاً: أنّ أهل الإجماع هم المجتهدون، وليس المقصود من بلغ درجة الاجتهاد المطلق، بل المجتهد بصفتيه (المطلق، والجزئي) فيدخل العلماء في مفهوم لفظ المجتهد.

كما أنّ حصر أهل الإجماع بالمجتهدين لا يعني عدم الاعتداد بآراء المختصّين في قضايا بعينها، بل واجب المجتهد الاستعانة بكل ما يحقق التصور الصحيح للواقعة محلّ الحكم قبل إنزال الحكم الشرعي عليها.

رابعًا: أنّ أهل الإجماع هم الموجودون وقت النازلة.

خامسًا: إذا تحقق الاتفاق في لحظة انعقد الإجماع ولا عبرة بانقراض عصر المجمعين لوجوب العصمة عن الخطأ[1].

سادسًا: أنّ الإجماع القطعي متى انعقد أصبح حجة قاطعة تحرم مخالفته.

سابعًا: أنّ الإجماع الظني - (ما لم يجزم فيه بانتفاء المخالف) - حجة ظنيّة تقدّم على ما دونها، ويقدّم عليها ما هو أقوى منها[2].

ثامنًا: أنّ العوام والصبيان والمجانين لا دخل لهم في الإجماع.

وهكذا يتضح لنا البون الشاسع بين الإجماع الشرعي، وإجماع الترابي.

---

(١) انظر المستصفى للغزالي ج١ ص ١٩٢، والإحكام للآمدي ج١ ص ٢٥٧.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ج١٩ ص ٢٦٨.

بين إجماع العلماء المجتهدين وإجماع العوام والجهّال والصبيان.

بين إجماع يستند إلى دليل شرعي وجوبًا وبين إجماع يستند لرغبات الجماهير واختيارهم.

بين إجماع يعتمد النظر الصحيح والحجة، وإجماع يعتمد الجدل والنقاش.

وأخيرًا: بين دليل شرعي ثبتت حجيته بالكتاب والسنّة والمعقول، وبين طريقة معاصرةٍ لقياس الرأي العام ومعرفة رغبات الجماهير وأهوائها.

يقول د. محمود الطحان: «أمّا الإجماع فقد نحا الدكتور الترابي في تجديده نحوًا لم يسمع به أحدٌ من المسلمين، ولم يخطر ببال عالم من علماء المسلمين القدامى أو المعاصرين، وكل من يقرأ تصويره للإجماع الجديد الذي يقترحه، لا يتردد لحظة أنه الاستفتاء أو التصويت من قبل عامّة الناس على أمر من الأمور الذي تطرحه الدولة في الأنظمة الغربيّة على الناس ليأخذوا رأيهم»(١).

وهو ما أكده الترابي بقوله «وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبّر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث»(٢).

وأمّا دعوى الترابي بأنّ الإجماع حسب الصورة الجديدة لديه هو ما كان عليه الإجماع في حالته الأولى، فهي مجردة من أي دليل، بل قوله فيها مناقض لمراده.

---

(١) انظر مفهوم التجديد بين السنّة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين ص ٢٢.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٢٩.

فقد صرّح بأنّ الفقه الإسلامي في عصره المزدهر كان يعتمد على الاجتهاد المبني على العلم، فكان الاجتهاد شائعًا، والعلم متاحًا لكل فرد، ثم أشار إلى أنّه بناءً على هذا لم يكن هناك طبقة يعتمد عليها الناس، ولا كان الناس يتقيدون باعتماد مذهب معين، ولا بتقليد رجل معين، حتى جاءت العصور المتأخرة فاستماز الفقهاء بوجه معيّن، وأصبحوا طبقةً متميزة، وأصبحوا هم رجال الدين، فتعطّلَ الإجماع في صورته الأولى[1].

فقوله بأنّ الاجتهاد كان شائعًا، والعلم متاحٌ لكل فرد.. إن كان المقصود الاجتهاد الشرعي بضوابطه المعروفة فذلك حق وصدق، وإن كان اجتهادًا كما يراه هو فلم يقع إلاّ في ذهنه. وأمّا أنّ العلم كان متاحًا لكل فرد فلم يقل أحدٌ غير ذلك، إلاّ إذا كان المقصود أنّ الجميع كانوا علماء فغير صحيح؛ إذ أنّ الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كان منهم العالم، ومنهم الأعلم، ومنهم الأقل من هذين، فقد أورد ابن القيم رحمه الله عن مسروق أنه قال: «جالست أصحاب محمد ﷺ فكانوا كالإخاذ: الإخاذة تروي الراكب، والإخاذة تروي الراكبين والإخاذة تروي العشرة، والإخاذة لو نزل بها أهل الأرض لأصدرتهم..»[2].

ثم مع افتراض أنّ الجميع كانوا علماء مجتهدين، ولم يكونوا بحاجة لمن ينوب عنهم، فالإجماع كان إجماعهم جميعًا، كما يريد الترابي تقريره.

---

(١) المصدر السابق ص٤٦.

(٢) انظر إعلام الموقعين ج١ ص ١٦.

نقول إذا كان الأمر كذلك فلا بّد من اتفاق الجميع ـ كما قدّمنا ـ إذ كلّهم من أهل الإجماع، إذ هم علماء، بل ومجتهدون، فأين الدليل هنا على الاعتداد برأي العامي أو الصبي أو الجاهل.

أمّا قوله: بأنّه لم يكن هناك طبقة يعتمد عليها الناس، فهو مردود بوقائع لا تحصى من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، يعود فيها العوام لأهل العلم لمعرفة حكم الشرع، بل يعود العلماء بعضهم إلى بعض في ذلك، بل كان أصحاب محمد ﷺ ورضي عنهم، يسأل بعضهم بعضًا[1].

فهل ـ يا ترى ـ بعد هذا كلّه يصلح إجماع الترابي أن يكون دليلاً شرعيًا ثالثًا يعتمد عليه بعد الكتاب والسنّة؟!.

إنّ واقعية الترابي ـ التي تعني تأثير الظروف القائمة في العقيدة والشريعة ـ[2] تفرض عليه تجديد الأدلة الشرعية ـ ومنها الإجماع ـ بعد أن أثّر فيها الظرف القائم بمؤسساته، واستفتاءاته، وتأثير الرأي العام فيه، ليصبح وكما قال «فكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبّر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديثة.. مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخابًا حرًا يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين»[3].

---

(١) يراجع إعلام الموقعين ج١ ص ١١ فما بعدها.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٤٤ فما بعدها.

(٣) تجديد الفكر الإسلامي ص ٢٩.

وهل يتحقق العلم والاجتهاد في الشخص بمجرد تزكية الناس له؟ أو ليست الدعاية المؤثرة والكاذبة في أكثر الأحيان هي الوسلية الأمثل لاختيار أعضاء (البرلمان)؟!.

ثم أين الإجماع المطلوب عند الترابي أإجماع الرأي العام، أم إجماع البرلمانيين؟! وأي صورة مستقبلية للإجماع يتخيّلها وفقًا لتطوّر الظروف والواقع؟!.

المبحث الثاني
في القياس

تقدّم تعريف القياس الشرعي بأنّه: حمل فرع على أصلٍ في حكم بجامعٍ بينهما(١).

والتعريفات تعدّدت ألفاظًا واتفقت معنًى؛ إذ تتفق في إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لوجود الجامع بينهما الذي هو «علّة الحكم»(٢).

وأركانه أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم.

فالأصل: هو المقيس عليه الذي ثبت حكمه عن طريق الشارع.

والفرع: هو المقيس الذي يأخذ حكم الأصل بالقياس، لعدم ورود حكمٍ له عن طريق النص.

والعلّة: هي الوصف الذي شرع الحكم لأجله في الأصل، وتبيّن وجوده في الفرع، ليكون وصفًا جامعًا يثبت به الحكم للفرع.

والحكم: هو حكم الأصل الثابت بالشرع، ويراد تعديته إلى الفرع بطريق القياس.

وأمّا حكم الفرع فهو ثمرة القياس ونتيجته، لأنّه إذا تّم القياس أنتج حكم الفرع(٣).

---

(١) يراجع مبحث إنكار ابن حزم للقياس في الباب الأول من هذا البحث.

(٢) يراجع في تعريف القياس: المستصفى ج٢ ص٢٢٨، والإحكام للآمدي ج٣ ص ١٨٤ فما بعدها، والبرهان ج٢ ص ٧٤٥، وروضة الناظر ج٢ ص ٢٢٧، وشرح مختصر الروضة للطوفي ج٣ ص ٢٢٣.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ج٣ ص ١٩٣.

ولصحته شروط، ترجع إلى أركانه. وحيث ارتبط الأصلُ بحكمه لم ينفرد الأصل بشروط خاصة عن الحكم. فمن الشروط العائدة إلى حكم الأصل:

أولاً: أن يكون الحكم شرعيًا؛ إذ الغرض من القياس الشرعي تعريف الحكم الشرعي.

ثانيًا: أن يكون ثابتًا غير منسوخ.

ثالثًا: ألاّ يكون فرعًا لأصل آخر.

رابعًا: ألاّ يكون شاملاً لحكم الفرع، إذ لو كان شاملاً له لم يكن أحدهما بعينه أصلاً والآخر فرعًا.

خامسًا: ألاّ يكون خاصًا بمحلّه.

سادسًا: ألاّ يكون معدولاً به عن سنن القياس لتعذر التعدية حينئذ، والمعدول به عن سنن القياس قسمان:

القسم الأول: ما لا يعقل معناه كالمستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده، وكأعداد الركعات ومقادير الحدود...

والثاني: ما يعقل معناه ولكن لا نظير له كرخص السفر، والمسح على الخفين[1].

ومن الشروط العائدة إلى العلّة ما يلي:

أولاً: أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا.

---

(١) انظر - في شروط حكم الأصل - الإحكام للآمدي ج٣ ص ١٩٤ فما بعدها، نهاية السول ج٤ ص ٣٠٢ فما بعدها، وشرح الكوكب المنير ج٤ ص ١٧ فما بعدها.

ثانياً: أن تكون وصفًا مناسبًا للحكم.

ثالثاً: ألاّ تكون قاصرة على محلّها. وهذا شرطٌ للتعدية لا لمجرد التعليل؛ إذ يجوز أن تكون العلّة الثابتة بنصٍ أو إجماع قاصرة على محلّها.

رابعًا: ألاّ تخالف نصًا أو إجماعًا كمنع السلطان من التكفير بالعتق لسهولته[1].

ومن شروط الفرع:

١ـ اشتماله على علّة الأصل بلا تفاوت.

٢ـ ألاّ يكون حكم الفرع منصوصًا عليه.

٣ـ ألاّ يتقدّم حكم الفرع في الثبوت على حكم الأصل.

٤ـ ألاّ يخالف الحكم في الفرع نصًا أو إجماعًا[2].

وأمّا حجيّة القياس فقد ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول. نوجز منها ما يلي:

أولاً : قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾[3] والاعتبار الاتعاظ بما وقع، وتفيد الآية أنّ ما وقع على النظير يقع على نظيره، فحيث وجدت الأسباب توجد المسببات. ومن ناحية آخرى فالاعتبار هو العبور،

---

(١) في شروط علّة الأصل يراجع المستصفى ج٢ ص ٣٣٥ فما بعدها، والإحكام للآمدي ج٣ ص ٢٠١ فما بعدها، وشرح الكوكب المنير ج٤ ص ٥١ فما بعدها.

(٢) في شروط الفرع يراجع المستصفى ج٢ ص ٣٣٠، والإحكام للآمدي ج٣ ص ٢٤٨، ونهاية السول ج٤ ص ٣٢٨، وشرح الكوكب المنير ج٤ ص ١٠٥.

(٣) سورة الحشر: الآية ٢.

والعبور هو المجاوزة. وكذلك فالقياس مجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع. فالقياس اعتبار، والاعتبار مأمورٌ به فكذا القياس.

ثانيًا : إقراره ﷺ لمعاذ أن يحكم باجتهاده حيث لا نص من كتاب أو سنة[1]. والقياس من الاجتهاد.

ثالثًا : ثبوت الأقيسة عنه ﷺ كما في قوله لمن سأله عن القبلة مع الصيام **(أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟**.. الحديث،[2] وقوله عليه الصلاة والسلام لمن سألته عن الحج عن أمّها التي ماتت ولم تحج **(أرأيت لو كان على أمّك دين...)** الحديث[3].

رابعًا : إجماع الصحابة على استعمال القياس في وقائع لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم، وقياسهم العهد على العقد في الإمامة العظمى، وكاجتهادهم في مسألة الجد والإخوة، وغيرها كثير.

خامسًا : أنّ عدم العمل به يفضي إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام لمحدودية النص، وكون الصور لا نهاية لها.

سادسًا : أنّ العقل يقضي بالتسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين[4].

والاتجاه الواقعي يقول بحجية القياس ووقوعه. إلاّ أنه كغيره من الأدلة والقواعد الأصولية التي آلت إلى الجمود، وغدت بحاجة إلى تطوير يتناسب وجوانب الحياة العامّة المتطورة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) راجع الإحكام للآمدي ج٤ ص ٢٩، نهاية السول ج٤ ص ٧ وغيرهما.

فيرى الدكتور الترابي أنّ القياس الشرعي ـ بتعريفه وشروطه التي ضيّقت من مجاله ـ لا يمكن له أن يُسهم في توسيع مدى النصوص وتعدية أحكامها بشكل واسع؛ ذلك أنّ هذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محددة على سابقة محددة ومعيّنة ثبت فيها الحكم بنص شرعي، فيضاف الحكم إلى الحادثة المستجدة. ومثل هذا القياس ـ عند الترابي ـ ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية ـ أي قواعد تفسير النص ـ في بيان أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكنه لن يجدي في المجالات العامّة الواسعة من الدين!!.

أمّا المجدي فيها فهو القياس الفطري. وما هو القياس الفطري يا ترى؟ إنّه القياس الحر من تلك الشرائط التي وضعها مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء ولعًا بالتعقيد الفني، وبضبط الأحكام الذي اقتضاه الحرص على الاستقرار والأمن، مع كثرة الفتن، وانعدام ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان(١). ولكن هل هناك من توضيح للقياس الفطري غير ما ذكر؟.

يذكر الترابي نوعًا آخر من القياس يسمّيه القياس الواسع، وهذا القياس هو القياس على الجزئيات بأن يعتبر طائفةً من النصوص التي يستنبط منها مقصدٌ شرعي معيّن، أو مصلحة من المصالح، فيتوخى تلك المقاصد والمصالح في الحوادث المستجدة ليحكم على وفقها.

---

(١) انظر تجديد أصول الفقه للترابي ص ٢٤.

يقول: «ولربما يجدينا أيضًا أن نتّسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين، أو مصلحة معيّنة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة»[1].

ويزعم أنّ هذا الاجتهاد في تقرير دليل القياس بالصورة الجديدة هو فقه عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي لا يحكم على الوقائع المستجدة بما ثبت لنظائرها السابقة على وجه التفصيل، بل هو يتحرى مقاصد الشرع وتوجهاته ليوجه الحياة الحاضرة على هديها. وهذا هو فقه المصالح[2].

وهذا القياس الذي يسميه القياس الواسع، أو القياس الإجمالي الأوسع، أو قياس المصالح قد يتفق مع القياس الأصولي المعهود في كون مناط الحكم ركنًا في كليهما، إلاّ أنّ مناطه في القياس الواسع ليس ذلك الوصف الظاهر المنضبط الثابت بدليل شرعي.. إلخ بل هو مقصدٌ يستنبط من جملة من النصوص، أو من أحكام الدين منسوبةً إلى جملة الواقع الذي تتنزلُ فيه، ليستنبط من هذين مصلحة عامة ينبني عليها القياس الجديد، فحيث توجد توجد الأحكام، وتنتفي الأحكام حيث تنتفي[3].

وفي مناقشة أفكار الترابي هنا نبدأ بمناقشة الأساس الفكري

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦.

الدافع لاعتماد هذا المنهج في التأصيل لديه، وهو أنّ الواقعية ـ بمفهومها الفكري هنا ـ تعني إخضاع الشريعة لمتطلّبات الواقع وظروفه، فحيث يتشكل واقعٌ معين يتم تشكيل أحكام الشريعة على وفقه. وليس مهمًا اعتماد وسيلة معيّنة في هذا التكييف والتشكيل؛ إذ قد يلجأ الترابي إلى إشهار وسيلة العقل تارةً، مؤكدًا أنّ التفاعل بين العقل وبين القيم ينتج فقهًا مزدهرًا، وإنْ رَبَط بين هذا التفاعل وبين الاتصال العملي بالواقع[1].

وتارة يلوّح بأنّ وسيلة تكييف الشرع للواقع لا تعني أكثر من فحص الواقع ذاته لمعرفة جوانب المصلحة فيه، ومن ثم اعتماد ما يحقق ذلك من أحكام.

فالغاية هي أن ينزّل على الواقع أحكامٌ مناسبة له، تتماشى معه، وتتلوّن بلونه، وتتكيف مع ظروفه باجتهادٍ جوهرُه الرّوح الواقعية «أن نربط بين الفكر الإسلامي وبين الواقع، فالدعاة للإسلام عليهم أن يكتبوا كتابات للمشكلات العمليّة الواقعة. ولا يتحدثون عن الأمور العامة النظرية. وأن نحقق الإسلام في واقع الحياة، حتى يمكن أن يمتزج الواقع بالدين امتزاجًا حيًا، ويمكن من بعده أن نقبل على الاجتهاد بروحٍ واقعية كما يقتضيها الدين»[2].

فمزج الدين بالواقع يتم باجتهاد واقعي، أي باجتهادٍ لا يلاحظ أولاً

(١) تجديد الفكر الإسلامي للترابي ص١٩ فما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٣٢.

سوى الواقع ومتطلباته، ثم يعود إلى الأحكام الشرعية ينتقي منها ما يناسب ذلك إن وجد، فإن لم يوجد كان اعتماد الأصول الاجتهادية الجديدة: قياس اتجاهات الرأي العام، القياس الحر، أو القياس المصلحي...

والمهم هو أن يظلّ الواقع هو المشرّع لا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما يرتبط بهما من أدلّة شرعية إجماليّة أو تفصيلية!!.

ونحن ـ في هذا المقام ـ نؤكد مراعاة الشريعة للظروف وأحوالها، وللواقع وأطواره، فهي الشريعة الصالحة لكل زمان ومكان، شريعة الله العليم الخبير جلّ جلاله، وقد وضعت لكل زمن حكمًا يخصه في جميع أحواله؛ إذ راعت حال القوة وحال الضعف، وحال الغنى وحال الفقر، وجميع أحوال المكلفين في تلبّسهم بظروف متعددة مختلفة... إلاّ أنّ مراعاة هذه الأحوال لم يُترك للواقع ليفرضَ ما يشاء ـ وإلاّ لانتفى التشريع، وترك لكل أمّة سنّ قوانينها على حسب أوضاعها وواقعها، دون احتكامٍ لشرع الله، والوقوف عند أوامره ونواهيه ـ بل شرّعت من الأحكام الكليّة والجزئية ما يستوعب ذلك كلّه، وغدا إندراج صورة واقعية أو حال من الأحوال تحت حكم معين مرتبط بتحقق مناط الحكم، وفق الطرق الشرعيّة الثابتة، لا الاجتهادات الواقعية المجانبة لطريق الاجتهاد الشرعي.

ومن هنا فالفقه الإسلامي ـ كما تقدم ـ يتجدد ولا يجمد، فيأخذ كل واقعة بخصوصها لتدخل تحت حكمها الشرعي حسب تحقق مناطها، فإن تجددت هذه الواقعة في زمن آخر على صورة أخرى وتغيّر تحقيق

مناطها، وضعت تحت حكمها الخاص بها، فلم تتغير أحكام الشرع. بل تعلقت كل صورة بحكمها.

أمّا ادعاؤه بأنّ القياس الأصولي ضيّق المجال، ولا يكاد يولّد فقهاً فهو مردود باتفاق الأصوليين على أنّ القياس من أهم الأدلة الموصلة للحكم الشرعي الثابت في محلٍ ما إلى آلاف الصور الأخرى المتضمنة لمناط الحكم، بل استدل معظم الأصوليين على حجيته بكونه كذلك كما تقدم.

ثم إنّ الثروة الفقهية الهائلة التي بين أيدينا اليوم - وإن كان أكثرها من نتاج السابقين - لهي الدليل الآكد على سعة الأدلة الشرعيّة - ومنها القياس - وشمولها.

ولكن هذا الزعم من الترابي مقصود لديه - وإن تجرّد من الدليل - ليؤسس عليه التجديد المنشود في القياس، الدعوة إلى تبني القياس الحر أو القياس المصلحي. والقياس الحر هو إلحاق حادثة جديدة في عهد الصحابة بحادثة شبيهة وقعت في عهده ﷺ في حكمها.

وسمّي حرًا لبعده عن المنطق الصوري[1].

وعند استعراض تعريفات الأصوليين للقياس نجد أنّها تتفق على إلحاق فرعٍ (الحادثة الجديدة) بأصلٍ (الحادثة القديمة) في الحكم بجامعٍ بينهما.

---

(١) انظر تجديد الفكر الإسلامي للترابي ص ٥٠.

والجامع هو مناط الحكم. فإن قصد الترابي بالشبه هذا المناط فقد اتفقت التعريفات مع تعريفه، وإن قصد به أمرًا آخر ـ وهو ما يوحي به استعماله للفظ المشابهة ـ فقد وقع الخلاف الذي يمكن زواله بضبط الترابي لكلمة المشابهة.

والمقصود أن القياس في تعريفات الأصوليين كان حرًا واسعًا أيضًا فأين الضيق والتقييد؟! واتفاق القياس الشرعي مع القياس الصوري في الاسم لا يعني الاتفاق في الكيفيّة، ففي القياس الصوري المقدمات، والنتائج، والقضايا، والأشكال، والضروب وغيرها(١).

أمّا القياس الشرعي: فأصل وحكم وفرع وعلّة بشروط شرعيّة توضّح وتبيّن كيفيّة تنزيل أحكام الله على الحوادث في فهم ويسرٍ وشمولية واستيعاب.

فلماذا الإصرار على التضييق والتقييد والانفعال بمنطق الإغريق؟!!.

ثم إنّ الدعوى بوجود القياس الحر لدى الصحابة ـ مع أنّ قياسهم كان شرعيًا تؤكده كل الوقائع الثابتة في ذلك ـ إنّما هو تمهيد للخطوة بعدها، وهي اعتماد قياس المصالح.

وقياس المصالح، أو قياس المقاصد يُبنى على المصلحة أو المقصد الذي يستنبط نتيجة ملاحظة لجملة من أحكام الدين منسوبة لجملة الواقع الذي تتنزل فيه، إذْ يكون المقصد والمصلحة هما أساس بناء الأحكام الشرعية في الواقع الجديد.

---

(١) انظر مدخل إلى علم المنطق د. مهدي فضل الله ص ١٦٧.

وفقه المصلحة، أو فقه المقاصد ليس ابتكارًا من الترابي من حيث العموم، بل تكلم في ذلك الأصوليون في القرون المتقدمة، وأصّلوا المسألة وضبطوها. والفرق بين هؤلاء وبين الترابي أن الأصوليين اعتمدوا منهجًا شرعيًا للتعرف على المقاصد، وبيان المصالح، وكيفيّة بناء الحكم عليهما. أمّا الترابي فيطيل النظر في الواقع وأحواله، فينفعل به انفعالاً يبقيه أسيرًا له، ليحاول وبوسيلة الاجتهاد الواقعي - الذي يرى في بقاء الواقع كما هو مصلحة عامة - تقرير أحكام شرعيّة تضفي على الواقع التديّن، مستندًا في هذه الأحكام للمصلحة التي لا تعني سوى استيعاب الواقع بحالته وملابساته، وتجدّد الدين بتجديده، ليظل الشرع تابعًا للواقع لا العكس، وهذا هو فقه الترابي الذي يريده.

يقول: «وتدور الدورة ويأتي قومٌ يجددون ولا يقلدون، ويأمرون الناس بالخروج من التمذهب والعصبيّة المدرسيّة الضيّقة، ويخرجون كذلك من ضيق الانضباط الشديد إلى سعة تهيء لكل مسلم أن يجد الرأي الذي ينشرح له صدره، ووجه العبادة الذي يناسبه هو، فيستطيع أن يعبد الله كما هو ميسرٌ له، ويستطيع كلّ شعب من المسلمين أو إقليم من المسلمين أن يجد نمطه أو كيفيّة العبادة التي تناسبه. فهذه الدورات الناشئة عن التقادم والتطور تستدعي دورات تجديد متعاقبة متقلّبة»[1]. فلكلٍ الحق في إيجاد النمط المناسب له، والعبادة المناسبة كذلك!!.

والأعجب أنّ الترابي يتكلم دائمًا في العمومات، فإذا ما حاول

---

(١) انظر تجديد الفكر الإسلامي للترابي ص ٥١.

التمثيل بأمثلة محدّدة وقع في الأغاليط يقول: «قد يعلم المرء اليوم كيف يجادل إذا أثيرت الشبهات في حدود الله، ولكن المرء لا يعرف اليوم تمامًا كيف يعبد الله في التجارة أو السياسة، أو يعبد الله في الفنّ، كيف تتكون في نفسه النيات العقدية التي تمثّل معنى العبادة، ثم لا يعلم كيف يعبّر عنها عمليًا بدقة، وليس ثمة من مفت يفتيك كيف تسوق عربة، أو تدير مكتبًا. ولكن الكتب القديمة تفتيك حتىً كيف تقضي حاجتك»[1].

إنّ هذا الكلام ـ وإن جاز على العامّي والرّعاع من الناس ـ يعلمُ فساده من له اطلاع على الفقه الإسلامي بثروته العظيمة.

فبعيدٌ عن الصحة القول بعدم شمول كتب الفقه لأمور التجارة والسياسة والفنّ؛ إذ البيوع والرّهن والإجارة والسّلم والقرض والربا والصرف وغيرها من أبواب الفقه التجاري ـ فقه المعاملات ـ وأبواب الإمامة والقضاء، والجهاد، والصلح وغيرها، وأحكام الغناء والموسيقى وكل ما له صلة بجوانب الحياة، كلّ هذا يؤكد حجم المغالطة التي يحاول بها الترابي التأثير على قليلي العلم في ثنايا ترويجه لمذهبه الجديد[2].

أمّا إيراده لمثال العربة والمكتب فليس سوى نمط من أنماط الإثارة الأسلوبية، للسيطرة على القارئ الذي لا يملك من العلم ما يدفع به شبه الترابي وأغاليطه.

---

(١) المصدر السابق ص٥٦.

(٢) انظر مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين للدكتور محمود الطحان ص ٩.

وهذه النوعيّة من القراء مطلوبةٌ للترابي، وموجودةٌ أيضًا. يقول الترابي «ومن حسن حظنا في السودان أنّنا في بلدٍ ضعيف التاريخ والثقافة الإسلامية الموروثة، وقد تبدو تلك لأول وهلة نقمة، ولعلها ببعض الوجوه نعمة؛ إذ لا تقاوم مقاومة شرسة لتقدم الإسلام المتجدد»[1].

إنّ العبارة تفصح عن حجم الخطر القادم - والذي يستشعره الترابي نفسه - جراء الجرأة على تبديل (وتصريف) أحكام الشريعة لاجتهاد واقعي مزعوم، هذا الخطر الذي ما إن ترى الأمة الإسلامية - ممثلة في علمائها - بوادره حتى تنبري للدفاع والتصدي. ومن أجل هذا غدا الجهل نعمةً تتيح للترابي نشر أفكاره وبناء منهجه دون معترض أو مقاومٍ شرس!!.

يقول الدكتور محمود الطحان: «لقد ذكرتني يا دكتور بقول رسول الله ﷺ **(إنّ الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا)**[2]... ما كنت أتصوّر أن يصرّح الدكتور الترابي بمثل هذا القول، لكنها فلتة لسان أنطقه الله بها، وهو لا يدري ما عواقبها»[3].

---

(١) تجديد أصول الفقه للترابي ص ٤٣.

(٢) رواه البخاري ١٤٨/٨ كتاب الاعتصام بالسنة - باب ما يذكر من ذم الرأي، ورواه مسلم ٢٠٥٨/٣ - كتاب العلم رقم ٢٦٧٣ كلاهما عن عبدالله بن عمرو.

(٣) مفهوم التجديد للدكتور الطحان ص ١٩.

أمّا إذا كان يريد البحث عن مقصد الشرع، والاهتداء للمصالح الشرعية فليسلك الطريق الشرعي للتعرف عليهما، ومن ثم معرفة كيفيّة بناء الأحكام على وفقهما.

ونحن نذكّره بأنّ الأصوليين أعطوا للمقاصد الشرعية أهمية كبيرة، بل أكدوا على اعتبارها شرعًا بالأدلة القاطعة، وجعلوا من بناء الأحكام عليها إحدى القواعد الهامة في استنباط الأحكام.

بيد أنّهم وضعوا المعالم الشرعية التي تحدّد المقصد الشرعي وتبيّن كونه مقصدًا شرعيًا.

وحيث ثبت استنباط المقاصد من الجزئيات (النصوص) فإنّ لاستنباطها طريقين لا بدّ من تحققهما، وكذلك فإنّ علاقتها بجزئياتها تحكمها قواعد لا يمكن تجاوزها، وقد تقدم الحديث عنها في مباحث سابقة، ونوجزها فيما يلي:

قواعد التعرف على المقاصد الشرعية:

أولاً: معرفة لسان العرب وما يتعلق بذلك من طرق الدلالات المتعددة.

ثانيًا: معرفة القواعد الشرعية الضابطة لمقصد الشارع في تشريعه للأحكام. وهي القواعد الأصولية[١].

أمّا قواعد العلاقة بين المقصد الشرعي (الكلّي) وجزئيه (النّص) فهي:

---

(١) الموافقات ج١ ص ٥ – ٦.

أولاً: اعتبار الكليات بجزئياتها والجزئيات بكلياتها.

ثانيًا: التلازم بين الكلّي وجزئيه في الثبوت والانتفاء.

ثالثًا: استنباط الكليات من مجموع الجزئيات لا من جميعها.

رابعًا: مخالفة بعض الجزئيات للكلي لا تؤثر في ثبوته؛ إذ لا يخلو الجزئي هنا من:

١ـ أن يكون داخلاً تحت كلّي آخر.

٢ـ أن يكون داخلاً تحت الكلّي ولم يتبيّن لنا ذلك.

٣ـ أن يكون داخلاً لكنه معارض بمعارض قوي.

خامسًا: اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها؛ إذ اعتبار الجزئي بخصوصه ـ مع اندراجه نظريًا تحت الكلّي ـ لفائدة تحديده لجهة حفظ المقصد الشرعي، وما ذلك إلا أنّ وجوه حفظ المقصد الشرعي قد يدركها العقل، وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فيكون اعتبار الكلي فقط دون اعتبار خصوص الجزئي خرمًا للكلي ذاته(١).

وقد أورد الشاطبي ـ رحمه الله ـ مقارنة بين أصحاب الرأي وبين نفاة القياس مبينًا المنهج الوسط الذي يجب على الكلّ المصير إليه.

فقد أشار إلى منهج أهل الرأي الذين جرّدوا المعاني ـ أي الأسرار والحكم والمقاصد ـ فنظروا في الشريعة بها، واطّرحوا خصوصيات الألفاظ. أمّا أهل الظاهر فعلى العكس من ذلك؛ إذ جرّدوا مقتضيات

---

(١) انظر الموافقات ج٣ ص ١٢.

الألفاظ فنظروا بها في الشريعة، واطّرحوا خصوصيات المعاني القياسيّة.

والمنهج الوسط أن يخوض المجتهد فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعيّة، فلا يكتفي بأحدهما عن الآخر[1].

فهل أدخل الترابي تلك القواعد في الاعتبار؟ المقطوع به أنه ذكر قاعدتين فقط من عنده:

الأولى: ملاحظة جملة من أحكام الدين.

الثانية: ملاحظة جملة الواقع المنسوبة إليه لاستنباط المقصد.

وهذا المقصد المستنبط باجتهاد روحُه واقعية لن يكون إلاّ مقصداً واقعيًا، لا مقصدًا شرعيًا، وسيظلّ يتلمّس حاجات الواقع وتطوراته ليلبسها ثوبًا دينيًا يضفي عليها المشروعيّة والتديّن، دون محاولة لتحقيق مقاصد الشريعة على مقتضى شرع الله.

وكما كانت المقاصد معتبرة شرعًا كانت المصالح أيضًا، إذ لا فرق بينهما، فالمقصد هو المصلحة، والمصلحة هي المقصد، باعتبار أن مقصد الشرع من الخلق حفظ مصالحهم.

وقد يدرك العقل مصالح حقيقية أو متخيّلة، كليّة أو جزئية. وقد

---

(١) انظر الموافقات ج٤ ص ٢٣٠ فما بعدها، وانظر الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد سفياني ص٢٥٥.

يدرك مصلحةً في حال دون حال، أو زمن دون زمن. ولا يمكن له إدراك المصالح إدراكًا متكاملاً في جميع الأحوال والأزمنة.

لذا فقد وجب التعرّف على المصالح عن طريق الشرع، وقد وضعت ضوابط للمصلحة تهدي إلى التعرف عليها دون زيغ أو انحراف وهي ـ كما تقدم ـ:

١- اندراجها في مقاصد الشرع.

٢- عدم معارضتها للكتاب والسنة.

٣- عدم معارضتها للقياس.

٤- عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها.

ووجدنا المصالح باعتبار الشرع وعدم اعتباره تنقسم إلى أقسامٍ ثلاثة:

١ـ مصلحة معتبرة.

٢ـ مصلحة ملغاة.

٣- مصلحة مرسلة.

فكيف يكون الواقع وحده هو المحدّد للمصلحة والباعث على استنباط الحكم على وفقها؟.

المبحث الثالث
في الاستصحاب

والاستصحاب عند شيخ الإسلام ابن تيمية هو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته أو انتفاؤه بالشرع(١).

وعرّفه الأسنوي بأنه الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول(٢).

وعرّفه السعد التفتازاني(٣) بأنه: الحكم ببقاء أمرٍ كان في الزمان الأول ولم يُظن عدمه(٤).

والقول بالبقاء شاملٌ لحالتي الثبوت والانتفاء؛ إذ من الأحكام ما يعلم ثبوته شرعًا، فيُحكم ببقاء الثبوت حتى يرد المغيّر. ومنها ما يُعلم انتفاؤه فيُحكم ببقاء النفي حتى يرد المثبت.

والاستصحاب أمر ضروري للحياة الاجتماعية، وهو من الظواهر التي ولدت مع المجتمعات وستبقى معها؛ ضمانةً لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عنه لما استقام نظامها بحال؛ إذ تجري المعاملات، والتواصل والتقاطع، والأخذ والعطاء على تصور الاستصحاب والتعامل على أساسه(٥).

---

(١) مجموع الفتاوى ج١١ ص ٣٤٢.

(٢) نهاية السول ج٤ ص ٣٥٨.

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني الشافعي الأصولي المحدث الأديب. ولد سنة ٧١٢هـ، له مصنفات منها: التلويح في كشف حقائق التنقيح. توفي سنة ٧٩١هـ (الفتح المبين ٢/٢٠٦).

(٤) التلويح على التوضيح ج٢ ص ١٠١.

(٥) انظر أصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ج٢ ص ٤٤٢.

أنواع الاستصحاب:

يتنوع الاستصحاب إلى أنواع:

الأول: استصحاب الإباحة الأصلية: عند عدم الدليل على خلافها، فكل ما لم يثبت تحريمه يظل تحت الإباحة بدليل قوله تعالى ﴿خلق لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ الآية[1].

الثاني: استصحاب البراءة الأصلية: إذ الأصل براءة الذّمة من التكاليف قبل ورود الشرع، فتستصحب براءتها من ذلك فيما لم يرد به الشرع.

الثالث: استصحاب النص إلى أن يرد النسخ.

الرابع: استصحاب العموم إلى أن يرد المخصص.

الخامس: استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، كاستصحاب بقاء النكاح. فمتى وقع العلم بتحقق السبب ترتب عليه الحكم واستمر حتى يقوم دليلٌ على انتفائه.

السادس: استصحاب الإجماع في محل الخلاف، كأن يتفق العلماء على حكمٍ في حالة ثم تتغير الحالة.

ولم يختلف الأصوليون على الأنواع الأربعة المتقدّمة، إلاّ ما نُقل عن الأحناف في الثالث والرابع من أنّ هذين ليسا استصحابًا وإنما الحكم للنص أو العموم[2].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٢) أصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ج٢ ص ٤٤٨.

أمّا النوع الخامس والسادس فوقع فيه الاختلاف بين الأصوليين[1].

وبناءً على أنواع الاستصحاب المتقدمة نرى أنّ العلم بعدم المغيّر شرط في الاحتجاج بالأنواع الأربعة (محل الاتفاق): الإباحة الأصلية، والبراءة الأصلية، واستصحاب العموم، واستصحاب النص. فمتى علم عدم وجود المغيّر فلا اختلاف في الاحتجاج بها حتى عند الأحناف؛ إذ الخلاف معهم لفظي في مسألتي استصحاب العام واستصحاب النص، فهم يقولون بذلك دون نسبة الحكم للاستصحاب، وإنما للنص وللعام مباشرةً.

أمّا النوع الخامس (استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يرد المغيّر) فالجمهور على الاحتجاج به، وخالف في ذلك الأحناف ومن وافقهم من المالكيّة.

وكذلك وقع الخلاف في النوع السادس.

يتقرّر ممّا تقدم أن المعوّل عليه هو دليلٌ آخر غير مجرّد الاستصحاب، هذا الدليل هو عدم المغيّر، وعدمه لا يتحقق إلاّ بالعلم، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية إنه أضعف الأدلة، وأنه لا يسوغ لأحدٍ أن يحتج به إلاّ بعد العلم بعدم الدليل في الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس. وقال :«إنّ التمسك بمجرّد استصحاب حال

---

(١) يراجع في أنواع الاستصحاب والخلاف فيها: المستصفى ج٢ ص ٢١٧ فما بعدها، ونهاية السول ج٤ ص ٣٥٨ فما بعدها، «حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي»، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٧، وأصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ص ٤٤٣ فما بعدها.

العدم أضعف الأدلة مطلقاً، وأدنى دليل يرجّح عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة، ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلاّ بعد البحث التام: هل أدلة الشرع ما تقتضي الإيجاب أو التحريم؟... ولا يجوز الإخبار بانتفاء الأشياء وعدم وجودها بمجرد هذا الاستصحاب من غير استدلال بما يقتضي عدمها، ومن فعل ذلك كان كاذبًا، متكلمًا بلا علم، وذلك لكثرة ما يوجد في العالم، والإنسان لا يعرفه، فعدم علمه ليس علمًا بالعدم»[١].

ونقل الشوكاني قول الخوارزمي بأنه آخر مدار الفتوى. فإنّ المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي أو الإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته[٢]. وقد تقدّم الكلام فيه في مباحث سابقة.

هذه ـ إذن ـ مكانة دليل الاستصحاب عند الأصوليين. فما هو ـ الاستصحاب لدى رواد الاتجاه الواقعي؟ وأي مكانة تعطى له؟.

يذهب رائد هذا الاتجاه ـ الدكتور الترابي ـ إلى إثبات دليل الاستصحاب الواسع كأحد الأدلة التشريعيّة الهامّة التي تثمر فقهًا واقعيًا، أو ما يسمّيه بـ «فقه الحياة العامّة»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى ج٢٣ ص ١٥ – ١٦.
(٢) إرشاد الفحول ص ٢٣٧.
(٣) تجديد أصول الفقه ص٢٨.

والاستصحاب لديه هو استصحاب كل ما تعارف عليه الناس قبل الإسلام إلاّ ما صحّحه الدين. وتفسير ذلك أنّ الدين لم ينزل بتأسيس حياة جديدة في كل شيء ملغيًا للحياة قبلها، فالرسول ﷺ لم يعتبر كل القيم السائدة قبل الإسلام لغوًا باطلاً، بل كل ما تعارف عليه الناس مقبولٌ، وإنّما ينزل الشرع ويتدخّل ليصلح ما اعوجّ من أمرهم(١).

فما أتى به القرآن من قيم ونظم وعبادات ما هو في الحقيقة إلاّ تلك القيم التي عرفها الإنسان، واستشعرها الوجدان المخلص، مقرونة مع التصويبات والتقويمات التي ترد عليها من تلقاء الشريعة المنزلة.

فكل ما لم يصحّحه الدين مّما كان سائدًا معروفًا قبل الإسلام مقبول.

وكل ما تطوّقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادةٌ مقبولة(٢).

ثم يأتي على ذكر أنواع الاستصحاب كالتالي: الأصل في الأشياء الحلّ، والأصل في الأفعال الإباحة، والأصل في الذمّة البراءة من التكليف. والجمع بين أصل الاستصحاب وأصل المصلحة المرسلة يهيئ أصولاً واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام(٣).

وكيفيّة الجمع تتّضح من خلال بيان طريقة الاستدلال. وبيانها كالتالي:

أولاً: يبدأ المجتهد بالنظر في النصوص مستعملاً القواعد الفقهيّة التفسيرية.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧.
(٢) المرجع السابق ص ٢٨.
(٣) المرجع السابق ص ٢٨.

ثانيًا: اتساع النظر باستعمال الأصول الواسعة من مصلحة[1] واستصحاب.

هذا من حيث الترتيب النظري، أمّا من حيث العمليّة الاجتهادية فإنّ المجتهد يباشر النظر في النص وهو متأثر بالواقع الذي يعيشه، وبالفقه الذي ورثه، وبالمعنى الذي يفهمه من النص مباشرةً.

ولكي يصل إلى تقرير حكم شرعي مناسب فلا بدّ له من عرض المعنى الذي فهمه من القرآن الكريم على واقع السنّة النبوية ـ التي تمثل التطبيق الواقعي للقرآن الكريم ـ ليزداد الحكم بيانًا، ثم يعرض ما فهمه من القرآن الكريم والسنّة النبوية على الواقع الذي يريد تطبيق الحكم عليه، فإن تقبّله الواقع دون حرج عظيم كان ذلك، وإن كان في تطبيقه حرج عظيم، أو أحدث أثرًا يأباه نصٌ آخر أو مصلحة أخرى مقدّرة في الدين مُنع تطبيقه[2].

هذه هي خلاصة نظرية الترابي التجديدية في دليل الاستصحاب وكيفيّة تطبيقه على الواقع. وهي تؤكد في نتيجتها النهائية على أنّ الحاكميّة للواقع لا لشرع الله سبحانه وتعالى.

ولنبدأ المناقشة من أول كلامه فنقول: بدأ الترابي حديثه عن الاستصحاب بنعته بالواسع، وهو بهذا يؤكد على أنّ المراد ليس الاستصحاب كما عرفه الأصوليون، فذاك ـ عنده ـ استصحاب مضيّق،

---

(١) المقصود بالمصلحة هنا المصلحة المرسلة، يوضحها كلامه قبلها. انظر تجديد أصول الفقه ص٢٨.

(٢) تجديد أصول الفقه ص ٢٩.

كما كان القياس مضيّقًا. أمّا المراد هنا فهو استصحابٌ واسع يشمل كلّ الممارسات السابقة للإسلام في جميع المجالات العامّة والخاصة ـ عدا ما صحّحه الإسلام ـ حتى العبادات!!.

ألم يقل «وكلّ ما تطوّقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادةٌ مقبولة»؟ ولكي لا يظن شخص أنّ المقصود بهذه العبادة هو ما كان من الأعمال العامّة ـ فقط ـ المقصود بها وجه الله، فقد بيّن الترابي أنّ الشعائر أيضًا مّما هو مستصحبٌ مّما كان قبل الرسالة(١).

ووصف الاستصحاب بالواسع أخرج بعض أنواع الاستصحاب التي أوردها الأصوليون والفقهاء، لأنّها لا تتفق ونزعة الدكتور الترابي؛ فهو لم يذكر من الأنواع إلاّ ثلاثة: (الأول) الأصل في الأشياء الحلّ. (والثاني) الأصل في الأفعال الإباحة. (والثالث) الأصل في الذمّة البراءة.

ولم يتعرض لثلاثة أنواع رئيسية هي أولاً: استصحاب النص حتى يرد الناسخ، ثانيًا: استصحاب العموم حتى يرد المخصص، ثالثًا: استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يرد المغيّر.

وإهمالها ـ من قبله ـ مقصود؛ لا لأنّها تضيّق الاستصحاب الواسع الذي يريده فقط، بل لأنها تلغي النتيجة التي يريد الوصول إليها، وهي حاكميّة الواقع على النّص.

أمّا كيفيّة استدلاله بالاستصحاب مقترنًا بالمصلحة فهو في الحقيقة منهجٌ عام له، لا يقتصر على دليل الاستصحاب فقط.

---

(١) تجديد أصول الفقه ص٢٨.

وقد رتب الأمر الاجتهادي نظريًا ثم فسر ذلك عمليًا.

وفي الترتيب النظري أشار إلى البدء بالنظر في النصوص على هدى القواعد التفسيريّة من الدلالات وغيرها، ثم اتساع النظر باستعمال الأصول الواسعة من مصلحةٍ واستصحاب.

وفي هذا الترتيب النظري إجمالٌ وإهمالٌ. فأمّا الإجمال ففي قوله النظر في النصوص دون تفصيلٍ لذلك النظر؛ إذ أنّ المجتهد يبدأ النظر في كتاب الله، ثم في السنّة، فما تبيّن حكمه في القرآن أخذ به، وإن لم يتبيّن نظر في السنة، فهيْ المفسّرة والمبيّنة والمخصّصة والمقيّدة والمنشئة لأحكامٍ جديدة.

وأمّا الإهمال فتوضّحه القفزة الهائلة من النص إلى المصلحة المرسلة أو الاستصحاب، متجاوزًا إجماع الصحابة وفتاواهم وإجماع الأمّة بعدهم، والقياس.

أمّا الترتيب العملي للاجتهاد فهو الذي يحسم المسألة، مبعدًا لكل الاحتمالات التي قد يولّدها الترتيب النظري، والتي قد يكون من ضمنها اهتمام الترابي بالنص، وإعطاؤه له المرتبة الأولى في النظر. فيأتي هذا الترتيب العملي لينصّ وبشكلٍ قاطع على أنّ الواقع هو الذي يُنشئ الحكم المناسب له.

فلك - كمجتهد - أن تفهم معنى الآية الكريمة، ثم لك أن تعرضها على واقعها التطبيقي في ذلك العصر - سنّة المصطفى ﷺ - ليزداد فهمك بيانًا، ولكن ذلك لا يكفي في التطبيق على واقع الترابي!! حتى ولو تظافر على الحكم الكتابُ والسنّة!! فإنّ الواقع قد يأبى ذلك لما يثيره من حرج

شديد، أو أثر يأباه نصٌ آخر أو مصلحة أخرى مقدّرة في الدين!!.

وذلك الحرج والأثر هو ما يتعارض من وجوه الواقع مع حكم الله المستنبط من الكتاب والسنّة، وبدلاً من إصلاح الواقع بشرع الله يمنع الترابي تطبيق الشرع مراعاةً للواقع.

وقوله: يأباه نصٌ آخر، أو مصلحة مقدّرة في الدين تمويه وتعتيم. فليس المقصود من رد الحكم مراعاة النص الآخر؛ إذ يؤكد بعد قوله هذا مباشرة على أنّ العبرة ليست بالقواعد التفسيريّة (وبالتالي بما فسّرته من نصوص)، وإنّما بالنظر في الأسباب والعواقب والمصالح[1].

فالعبرة إذن بالمصالح الواقعيّة التي أنشأها الواقع، وتقبّلتها أهواء وعقول المنفعلين به، ولا يمكن لهذه المصالح أن تكون مقدرةً في الدّين وقد صادمت النصّ من الكتاب أو السنة.

(١) تجديد أصول الفقه ص ٢٩.

المبحث الرابع

في أمر الحاكم

تحدث الترابي عن هذا الأصل بعبارات متعدّدة في كتابيه: «تجديد الفكر الإسلامي»، و «تجديد أصول الفقه الإسلامي». نبدأ بعرضها تمهيدًا للتحليل والنقاش.

ففي بداية عرضه لأمر الحاكم يقرّر أنّ هذا الأصل هو السلطة الرابعة في الإسلام، مستدلاً لذلك بقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1].

وقد زعم بأنّ هذه السلطة ضاعت ـ تمامًا ـ في كتب الفقه!! أمّا سبب ذلك فهو ـ كما يقول ـ انحراف الحكم الإسلامي عن صورته الشرعيّة، مّما حدا بالفقهاء أن يهملوا ذلك الأصل حتى لا يكون ذلك الحاكم مصدرًا من مصادر التشريع، فيترتب على ذلك فساد عظيم[2].

أمّا اليوم فيرى أنّ اعتماد المنهج الجديد لأصول الفقه ـ حسب رؤيته وتجديده ـ يعيد للحاكم دوره في مجال التشريع.. فكما سيعاد للعامّة حقها (الإجماع) الذي سلبه منها الحكام والفقهاء قديمًا ـ كما يقول الترابي ـ فكذلك سيعاد للحاكم حقه ليكون الترتيب الصحيح هو: النصّ، الجماعة، الحاكم.

يقول: «ووقر في تصوّر كثير من المسلمين أنّ الأمر بعد النّص

---

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٢٩ – ٣٠.

لرئيس المسلمين إمامًا كان أم خليفة، أو سمّه بما شئت.. والترتيب الصحيح: النص، ثم الجماعة، ثم بعد ذلك يأتي الحاكم كيفما كان»[1].

ونلاحظ هنا عدم تقييد الحاكم بأي صفة، ولكنه في مكان آخر يستدرك ليقول: «فيلزم أن نرد لعامة المسلمين حقهم ثم من بعد ذلك يلزم أن نرد إلى حكام المسلمين ـ إن كانوا حكامًا مسلمين ـ»[2].

أمّا الأحكام الشرعيّة الصادرة عن الحاكم فتكون ملزمة إذا صدرت حسب الترتيب العملي للسلطات المشار إليها، وصفته كالتالي:

أولاً: وجود عدد من الآراء والاجتهادات الفقهيّة المستنبطة بطريق الاجتهاد المعاصر، وسيأتي ذكره.

ثانيًا: ما يختاره المسلمون من تلك الآراء ويجمعون عليه يكون الرأي الماضي.

ثالثًا: إذا لم يكن هناك إجماع على رأي: وبقي الاختلاف في مسألةٍ فقهيّة، يكون اختيار الحاكم هو القانون بشرط مراعاته لأمرين:

أولهما: أن يكون الرأي في حدود الدين.

والثاني: أن يرى أنّه يحقق مصلحة دينية.

يقول الترابي: «فإذا رتبنا أصول الأحكام بهذه الصورة يمكن أن تقوم نهضة فقهيّة... فيمكن بعد ذلك في مجال التطبيق العملي ألاّ يكون الأمر فوضى. طبعًا لن نصدق رأي ألف مذهب ولا عشرين فقيهًا ولا ثلاثين مجتهدًا، ومناط الأمر أنّ ما يختاره المسلمون من تلك الآراء

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٣٠.

ويجمعون عليه يكون الرأي الماضي، وفيما لا يختار المسلمون في المسائل الفقهيّة يكون رأي الحاكم الذي يختاره ويرى أنّه في حدود الدين ويرى أنّه يحقق مصلحة دينيّةً للأمّة الإسلامية، فيكون ذلك هو القانون الذي يقوم بيننا»[1].

وإذا كان أمر الحاكم في النص المتقدّم مقيدًا بما لم يختاره المسلمون ويجمعون عليه من الآراء ـ إذ لا دخل له في ذلك بعد الإجماع ـ فإنه في مكان آخر له الحق الكامل في إنشاء الأحكام دون التقيد باعتبار آراء الجمهور.

يقول: «ينبغي أن يُكيّف علم الأصول بما يرد إلى تلك الحكومات حقها في إنشاء الأحكام بأمر الحاكم، فتطاع وقفًا على موافقة الكتاب والسنّة»[2].

وفي موضع ثالث يكون أمر الحاكم مرتبطًا بأمر فوّضه العامّة إليه ليحكم فيه. ورد ذلك بعد حديثه عن حسم الخلاف في المسائل الاجتهادية، والذي يتم عن طريق الإجماع ـ إجماع الرأي العام ـ على رأي واحد، أو تفويض العامّة الأمر إلى السلطان ليختار.

فقد قال: «... أو تكون مسألة فرعيّة غير ذات خطر يفوضونها إلى سلطانهم، وهو من يتولى الأمر العام حسب اختصاصه، بدءًا من أمير المسلمين إلى الشرطي والعامل الصغير»[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٣١.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٤٧.

(٣) تجديد أصول الفقه الإسلامي ص ٣٠.

المناقشة:

أمر الحاكم عند الدكتور الترابي يمثل السلطة الرابعة. وهذه المنزلة لم يسبقها تحديد للسلطات الثلاث في حديثه قبلها. فإذا افترضنا أن المقصود هو: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ثم أمر الحاكم، فإن الآية التي استدلّ بها ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ منكُمْ﴾ ذكرت أصولاً ثلاثة: طاعة الله، وطاعة الرسول، وطاعة أولي الأمر.

وقد ورد في تفسيرها أنّ أولي الأمر هم أهل الفقه في الدين. قال بذلك ابن عباس، ومجاهد، وعطاء، والحسن البصري، وأبو العالية.

واختار ابن كثير ـ رحمه الله ـ أنّها على ظاهرها في تناول أولي الأمر كافّة من الأمراء والعلماء[1]. والأصوليون يحتجّون بهذه الآية على حجيّة الإجماع[2].

وسواءٌ أكان أولي الأمر هم العلماء، أم من بيده الأمر من الأمراء وغيرهم ـ وهو الظاهر من الآية ـ فإنّ الأصوليين والفقهاء قد عرفوا لكلٍ حقه الذي حدّده الشرع، فجعلوا للحاكم حقّه، وللعالم حقّه.

فإن كان الحاكم عالمًا مجتهدًا فله الحق في الاستنباط والاجتهاد كبقية العلماء المجتهدين، وإن لم يكن كذلك فله الحق في الأمر بتنفيذ الأحكام الشرعية المنصوص عليها، أو المستنبطة عن طريق الاجتهاد الشرعي.

---

(١) انظر تفسير القرآن العظيم ج١ ص ٤٩٠.

(٢) انظر الإحكام للآمدي ج١ ص ٢١٨.

وفوق ذلك فإنّ للحاكم - بصفته إمامًا - دورًا في الأحكام الشرعيّة لا يمكن لغيره القيام به؛ إذ لا يتولى ذلك سوى الإمام الحاكم فقط، كالحروب والحدود والمنازعات... وغير ذلك مّما وضّحته كتب الفقه والسياسة الشرعية[1]، وقد تطرّق إليها القرافي بشمول في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام».

وقد أشرنا - سابقًا - إلى أنّ الحاكم إذا كان مجتهدًا فله أن يحكم باجتهاده حسب الشروط الشرعية للاجتهاد. والفرق بينه وبين غيره من المجتهدين أنه إذا حكم باجتهاده فليس له أن ينقض حكمه باجتهادٍ آخر، حرصًا على استقرار الأحكام الشرعيّة.

بل إنّ اجتهاد غيره من المجتهدين إذا تعلّق به حكم الحاكم لم يجز نقضه أيضًا من قبل المجتهد نفسه، حرصًا على مصلحة نصب الحكّام التي هي الفصل في الخصومات[2].

وقد أورد القرافي أنّ حكم الحاكم المبني على أحد الأقوال في مسألة اجتهادية يبطل الفتاوى المخالفة في عين المسألة، وأشار إلى انعقاد الإجماع على ذلك[3].

فكيف يذهب الترابي بعد ذلك إلى عدم اهتمام كتب الفقه بهذا الأصل؟!.

---

(١) يراجع الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى، والأحكام السلطانية للماوردي، وغياث الأمم في التياث الظُلَمْ لإمام الحرمين، وتبصرة الحكام لابن فرحون.

(٢) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٦٣.

(٣) انظر الإحكام للقرافي ص ١١٢.

أمّا تعليله لذلك الإهمال بانحراف الحكم عن صورته الشرعيّة، ممّا حدا بالفقهاء إلى إهمال ذلك الأصل؛ حيث لم يكن للحكومات حق الطاعة.

فمردودٌ ـ أولاً ـ بما ذكرناه من اهتمام كتب الفقه بذلك، بل وإفرادها لكتب مستقلّة تتحدث عن الحاكم ودوره وأحكامه.

ومردودٌ ـ ثانيًا ـ بأنّ الواقع التأريخي لحياة المسلمين العملية التطبيقية يُكذّب هذا الزعم؛ فحيث اشتملت كتب الفقه على حق ولاة الأمر في تبنّي الأحكام الشرعيّة، والأمر بتنفيذها، ووجوب إطاعتها من قبل الرعية...، فقد جرى الواقع التأريخي بذلك، واستقام أمر الدولة الإسلامية على مرّ العصور، وتتالت الفتوحات، وازدهرت الحضارة الإسلامية. ولو لم يكن للولاة حق الطاعة لما كان ذلك كلّه، ولكان الفساد والفوضى بديلين لذلك. وتلك النظرة للدولة الإسلامية بمراحلها المختلفة هي نظرة الخوارج وغلاة الشيعة[1].

أمّا عن نوع الحاكم فقد تعدّدت عبارات الترابي بين «الحاكم كيفما كان» و «الحاكم المسلم» و «بدءًا من أمير المسلمين إلى الشرطي والعامل الصغير».

وإذا جمعنا إلى هذا التنويع عباراته المتنوّعة في نوعيّة الأحكام العائدة إلى الحاكم، نعرف مقدار التسرّع وعدم التأصيل في طرح القضايا، وعدم تناولها بشكل علمي مدروس ومؤصّل. فهو في نوعية الأحكام العائدة إلى حكم الحاكم يذكر أنواعًا مختلفة في الوقت ذاته الذي يعتقد باتحادها:

---

(١) انظر مفهوم التجديد للدكتور محمود الطحان ص ٢٥.

فتارةً يجعلها الآراء المستنبطة من الفقهاء التي لم يتّفق عليها العامّة، فللحاكم الأخذ برأي منها، وإلزام الأمة بذلك.

وتارةً يكون له الحقّ في إنشاء الأحكام مطلقًا.

وتارةً لا يكون له الحقّ إلا فيما فوضته العامّة إليه.

أمّا في كتب الفقه الإسلامي فقد تقرّر أنّ الحاكم يتبنّى الأحكام الشرعيّة، ويأمر بتنفيذها.

وتقرّر أنّ هناك من الأحكام ما لا يباشره إلا الحاكم بصفته حاكمًا. وله ـ إن كان مجتهدًا ـ أن يجتهد كغيره في الأحكام الاجتهادية، فإذا تعلّق حكمه باجتهاده، أو باجتهاد غيره من العلماء صار حكمًا لازمًا للأمّة كما تقدم.

وليس له أن يُنشئ أحكامًا شرعية ويلزم الناس بها، دون أن يكون عالمًا بالشرع، أو يجتهد في ذلك المجتهدون من علماء الشرع فيتوصّلون إلى حكمٍ أو آراءٍ يأخذ الحاكم بأحدها، ويلزم الناس بذلك(١).

وإذا كانت مبايعة ولي الأمر في الإسلام مشروطةً بتطبيق شريعة الله، فإنّ الحاكم ملزمٌ ـ بحكم هذه التولية ـ أن يعمل على تطبيق الشريعة بأحكامها المقرّرة شرعًا، لا بأحكامٍ ينشئها، ويلزم الناس بها دون انضوائها تحت الشريعة.

وما يدعيه الواقعيون ـ كالترابي ـ من أنّ فقه المصالح ـ الذي كان هو فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه يجعل الوالي يتصرف في الأحكام

---

(١) انظر مفهوم التجديد للدكتور محمود الطحان ص ٢٥.

الشرعية تأويلاً أو تصريفًا... مردود بما تقدّم من أنّ عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يعطّل حكمًا، ولم يتصرّف فيه، بل كان فعله فيما أثر عنه هو عين الالتزام بحكم الشريعة؛ إذْ راعى في تطبيقه للأحكام توافر الشروط، وانتفاء الموانع.

وفي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ...﴾ الآية[1] دليلٌ على أنّ ولي الأمر مطالبٌ بتطبيق الشريعة، دون تعطيل أي حكمٍ منها؛ إذ ورد الأمر بطاعتهم مقرونًا بطاعة رسول الله ﷺ ولم يفرد لهم طاعة مستقلّة، مّما يؤكد أنّ طاعتهم مقرونة بحدود ما أنزل الله[2]. وقد بيّن الله سبحانه وتعالى أنه هو وحده المشرّع والحاكم، وليس لغيره ـ سبحانه ـ شيء من حق التصرف والتدبير والأمر والتشريع، لا ملك مقرّب، ولا نبي مرسل. فأمر الحكم والتشريع لله وحده دون ما سواه. والرسل مبلغون ما أوحي إليهم. وإذا كان الرسل عليهم الصلاة والسلام ـ وهم أعظم الناس منزلةً عند الله ـ ليس لهم من الأمر والحكم والتصرّف شيء، فكيف بغيرهم[3].

وقبل الانتهاء من مناقشة أفكار الترابي وآرائه الأصولية في الأدلة، نتعرض لرأيه في الاجتهاد وأهلية المجتهد.

فهو عندما يوظف الأصول المتقدّمة في عملية الاستنباط يشير إلى أنّ هذه العمليّة الاجتهادية تتطلب مجتهدًا من نوعٍ آخر!! وذلك راجع إلى

---

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) انظر حول تطبيق الشريعة لمحمد قطب ص ٣٤.

(٣) انظر الثبات والشمول للدكتور عابد سفياني ص٢٦.

كـون الرؤية الأصـــوليــة ـ لديه ـ رؤية جــديدة في نظرتـهـا للأصـــول الشـرعـيّـة: الإجمـاع، والقـيـاس، والاسـتـصـحـاب، وما أضـافـه من أمـر الـحاكم. فلا بدّ إذن أن يقوم بالنظر فيها وتوظيفها مـجتهدٌ جديد.

فـالاجـتـهـاد ـ أولاً ـ ليس مـرتبـة يـصل إليـهـا الـعـالم بالتلقّي والتـحصـيل، إنّما هـي وظيفـة في استـعـمال العلم والعقل، يتـربّى عليهـا المتعلّم، ويترقّى نضـوجًا ورشدًا[1].

والتـأكيـد على كونهـا وظيفـة يعطيـهـا مـعنى المرونة، ويضـفي أهليّـة الاجـتـهـاد عـلى عـمـوم المسلمين، لا لـكـي يبـاشـروا الاسـتنبـاط، بل لكي يتمكنوا من معرفة العالم الصادق، فيُقدم رأيه على رأي غيره.

أمّا إذا ظلّ الاجـتهاد مـرتبةً علميّـة لها شروطهـا المنضبطة فـالترابي يرى أنه لن يتحـقق من هذا الاجتـهاد شـيء في دنيا العلـم، كما لم يتـحقق قط[2].

والترابي يصـادم كل كتب الأصـول بتجريده الاجـتـهـاد عن شروطه ومـجالاته، وادّعـائه أنّ تلك المرتبـة للمـجتـهدين لم يـقل بـها سـوى بعض الكتّاب المتنطّعين[3].

وإذا نحن طالبناه بتـحديد بعض الضـوابط التي قد تعـيننا في إدراك تحقّق وظيفة الاجتهاد لدى شـخصٍ مـا، أو مجتمع ما، وجدناه يقول: «قد

---

(١) تجديد أصول الفقه ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣.

(٣) المرجع السابق ص ٣٢.

ينظم المجتمع أحيانًا ضوابط شكلية مثل الشهادات ليكون حمل شهادة الجامعة مثلاً أمارة لأهلية بدرجة معيّنة، وحمل الشهادة الأعلى إيذانًا باستحقاق ثقة أعلى وهكذا. وربما يترك الأمر أمانة للمسلمين ليتخذوا بأعرافهم مقاييس تقويم المفكّرين»[1].

فالشكليّات، والأعراف هما الضوابط والمقاييس المطلوبة لمجتهد العصر، والمفكرون هم المجتهدون عند الترابي. فقد ورد في تعريفه للاجتهاد أنّه وظيفة المفكّر. يقول: «وما الاجتهاد إلاّ وظيفة في استعمال العلم والعقل يتربّى عليها المتعلّم، ويترقّى نضوجًا ورشدًا، وتتفاوت فيها طبقات المفكرين»[2]. ويتحدث تارة عن المجتهد بلفظ المفكّر، والعكس. يقول: «.. وكأنّ المقبول في المجتهد هو فقط أن ينقّب حتى يجد في المسألة رأيًا قديمًا يناسب الظروف، أو حجة جديدة تؤيد رأي إمام قديم. أمّا إذا تجرّأ المفكّر على توليد رأي جديد أو فنّد الآراء القديمة جملةً فذلك يدعو للخوف المبالغ فيه على مصائر الدين»[3].

وفضلاً عن كون لفظة المجتهد هي اللفظة المؤصلة في هذا الباب، وأنّ مصطلح المفكّر طارئٌ، فإنّ لمصطلح المجتهد من الدلالات والمعاني والضوابط والحدود ما يبعث على الوثوق برأي المتصف به، والاطمئنان لفتواه، بخلاف مصطلح المفكر الذي يكاد يتجرد من أي ضابط، ولا يمكن وضع حدٍ مناسب له؛ إذ هو من المصطلحات العائمة ذات المدلول

---

(١) تجديد أصول الفقه ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢.

(٣) المصدر السابق ص ٣٦.

الواسع. وتبنّي هذا المصطلح من قبل الترابي يتماشى مع أصوله الاجتهاديّة الواسعة، واجتهاده الواسع.

وأهم ضابط من ضوابط الاجتهاد لديه هو عرف الأمة واختيارها للمجتهد، مهما كانت المؤهلات الرسميّة التي يحملها الشخص!![1].

وكثيرًا ما تناقض الترابي في حديثه عن المجتهد، فهو تارة يلزمه بالنظر في الأصول والفروع، وملاحظة القواعد الكليّة مع اعتبار الفروع، حتى ينضبط بالنصوص، وتنضبط ـ أيضًا ـ وجهته العامة الكليّة[2].

وتارة يدعو للتخلص من القيود الاجتهادية التي هي في واقع الأمر ـ عنده ـ نتاج عصر الجمود[3]. ويقصد بالقيود شروط الاجتهاد كما وضعها الأصوليون. والبديل عن (هذه القيود) هو إطلاق حرّية التفكير الديني!!.

أمّا إذا نتج عن هذه الحرّية في التفكير شذوذٌ في الآراء فإنّ الجماعة ـ أي الأمّة ـ لن تختار إلا ما هو حق، فلن تجتمع على ضلالة[4]. فالميدان ـ إذن ـ مستباح لكلّ من شاء ليقول ما شاء، ثم يترك الترجيح والاختيار لعامة الناس بعوامّهم وصبيانهم ومن ليس له أدنى معرفة بالشرع وأحكامه!!.

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي للترابي ص ١٦.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق ص ٢٦.

وفي مكان آخر يحاول الجمع بين توافر شروط الاجتهاد وبين حرّية التفكير، والشروط التي يرى توافرها هي علم القرآن والسنّة، والتراث الفقهي الاجتهادي، وتاريخ الإسلام، وفكر المسلمين من السّلف، وواقع الحياة، واللغة العربية. فهو في هذه الحالة يجعل من استيفاء الشروط علامات يهتدي بها المرء ليعرف قدره من الاستعداد إذا كان مجتهدًا، أمّا العامّة فإنّها تهتدي بتلك الشروط أيضًا للتمييز بين المجتهدين في العلم والتقى.

ولم يوضّح قصده بالعلاقة بين العامّة وشروط الاجتهاد ـ هنا ـ أيشترط فيها أيضًا الإلمام بتلك الشروط أم ملاحظة استيفاء المجتهد لها؟.

وفي كلتا الحالتين فقد أوجب أن ترتقي العامّة إلى مرتبة أهل النظر، وهذا يناقض ما مرّ من كلامه في مباحث سابقة حول قبول قول العامّة واختيارها حتى وإن كانوا جهّالاً.

وقد أشرنا إلى محاولته الجمع بين توافر الشروط وبين حرّية التفكير، جاعلاً من الواقع مرجحًا لتغليب جانبٍ على آخر:

فإذا كان الواقع يشكو تجمّد الفقه وتخلّفه وتكاثر الأقضية، فإنّ الضرورة تقتضي التساهل في شروط الاجتهاد، والتوسّع في حريّة التفكير.

وإذا اتسع الاجتهاد في عصر اتساعًا تخشى معه الفوضى ضُيقت حرية التفكير، وارتقت شرائط الأهلية للاجتهاد.

يقول في شروط الاجتهاد: «يتحدث الناس مثلا عن شرائط

الاجتهاد ويبالغون ويشتطون في تقدير مداها، حتى يبدو بعيدًا أن يجمعها أحدٌ من الناس. ولكن شرائط الاجتهاد كما تعلمون ليست حدودًا، وإنمّا هي تقديرات نسبيّة... فالشرائط إذن مجرد توجيهات يهتدي بها المرء ليعرف قدره من الاستعداد، وحدّه من الجرأة على الفتوى، ويهتدي بها عامّة المسلمين ليميّزوا بين المجتهدين أيّهم الأهدى قولاً والأتقى إمامة»[1].

ومطالعة يسيرة في كتب الأصول أو بعضها تدحض الزعم بالشطط في تقديرها، وتعذر استيفائها؛ إذ يذهب البعض من أهل الأصول إلى عدم اشتراط حفظ القرآن الكريم ـ فضلاً عن السنة ـ بل يكفي معرفة آيات الأحكام، وما تعلّق بها من السنّة، ومسائل الإجماع، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأن يعرف من اللغة ما يميّز به الدلالات ويعرف به القواعد[2].

وفي كل محاولة لاستباحة ميدان التشريع نجد الشكوى من شروط الاجتهاد، وعدم تحقّقها، وتعذر ذلك في الماضي والحاضر. مع ضغط الواقع ومتطلّبات العصر... لتكون النتيجة هي وجوب فتح الميدان لكل من أراد الاستنباط والاجتهاد دون ضابط أو شرط.

فالواقع ومصالحه هما الباعثان على التوسعة أو التضييق في ميدان الاجتهاد «ولمّا كانت مؤهلات المجتهد تقديرات نسبيّة فإنّ مداها رهن بمصالح حركة الدين عامّة ونظم حياة المسلمين. فهي تتوقف مثلاً

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص ٥٩.

(٢) راجع: مبحث: الاجتهاد ضوابطه، ومجالاته من الباب الثاني.

على مدى حاجتنا لتحرير الحركة الفكريّة، أو ضبطها حسبما تقتضيها الظروف الراهنة في كلّ عصر.

فإذا وجدنا أنفسنا في عصر نشكو فيه تجميد الفقه وتخلّفه وتكاثر الأقضية وافتقاد المجتهدين، فإنّ ضغط تلك المصلحة الإسلاميّة الملحّة نحو استيعاب الحياة في الدين بتوسيع مواعين التديّن تقتضينا بالضرورة إلى أن نرخي من تلك الشرائط لأهليّة المجتهد، وبذلك نسمح باجتهاد واسع يفي بحاجات الدين، وإذا اتسع الاجتهاد في عصر آخر حتى خشينا الفوضى ينبغي أن نضيّق تلك الحدود، وأن نرقى بشرائط الأهلية»[1].

ولا يقف الترابي عند حدّ هذه المعادلة بين الشرائط الاجتهادية وظروف العصر، بل يهدم هذه النظريّة كلّيًا؛ ليقرّر أنّنا في واقعنا المعاصر غير معنيين بشروط الاجتهاد بالكليّة؛ إذ لا خوف من حرّية التفكير، ولا من اتساع الاجتهاد. يقول: «أمّا في إطار الدولة الحديثة فقد نتسامح في كل حال، غير محاذرين من التعرّض لمحاذير التفريط أو الإفراط في الاجتهاد»[2].

وسبب هذا التسامح أنّ الدولة الحديثة ستكثر فيها الآراء والاجتهادات، وتتشكل فيها هيئات شوريّة تُسهم في الاجتهاد، مهتدية بالاجتهادات الفقهيّة، ومستندةً إلى اختيار الأمة (الرأي العام) ليكون الرأي المختار ملزمًا كقانون فقهي[3].

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص ٦٠.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٦٠

(٣) المرجع السابق ص ٦١.

والترابي يعرف خطورة آرائه، ويتوقع لها الرفض والإنكار، فيعمد إلى المبادرة بالهجوم على المخالف، متّهمًا إياه بالتزمّت والجمود، مؤكدًا على أنّ إنكار كل جديد سنّةٌ اجتماعية، فلا بدّ للمجدّد من الصبر والجرأة حتى يحقق أهدافه، يقول: «فإنكار المحافظين المتزمّتين ظاهرة تتحرك في وجه كل اجتهاد جديد، وتنشط بقدر هجمة حملات التجديد»(١).

ولأنّ حملته التجديدية بمثابة الثورة فلا بدّ له من الاستعداد والنضال!! يقول: «ويستدعي القيام بتكاليف الاجتهاد في مثل ظروفنا جرأة في الرأي، وقوة في الصبر على ضغوط المحافظين، لا سيما أنّ التجديد لن يكون محدودًا، بل واسعًا يكاد يشكل ثورةً فقهيّة تصلح الأصول مع الفروع، وتسعى لتبدّل الأحوال بسرعة الذي تذكّر بعد غفلة طويلة»(٢).

وحقًا لقد كانت حملته على الفقه وأصوله حملةً واسعة شعواء، فالفقه الإسلامي تقليدي، ضيّق، جامد، مرتبط بعصره المتقدّم!! والأصول عبارة عن مقولات عقيمة لا تلد فقهًا البتة!!.

فلا بدّ من ثورة يقودها هو... ثورة تُطيح بكلّ قديم، ولا معنى لوصفها بالإصلاح؛ إذ الثورة شيء، والإصلاح شيء آخر.

---

(١) تجديد أصول الفقه ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق ص ٣٧.

الفصل الثاني

التجديد في القواعد الأصولية

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في الطرق الموصلة لفهم مراد الشرع بالخطاب.

المبحث الثاني: في العلوم العقلية ودورها في فهم الدين.

المبحث الثالث: في قواعد أصولية واقعية لتنزيل الأحكام على الواقع.

المبحث الأول

في الطرق الموصلة لفهم مراد الشرع بالخطاب

وفيه مطالب:

المطلب الأول: معرفة الأصول والفروع في العقائد والأدلة الشرعيّة.

المطلب الثاني: معرفة أساليب الوحي في عرض الأحكام التشريعيّة، وهذه الأساليب هي:

أولاً: تقريره للأحكام الجزئيّة.

ثانيًا: تقريره للقواعد الكليّة.

ثالثًا: عرض الأحكام من خلال بيان المقاصد.

المطلب الثالث: مراعاة الضوابط النصية، وتعني:

أولاً: معرفة طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

ثانيًا: معرفة العلل الشرعيّة .

ثالثًا: فهم الحكم الشرعي ضمن فهم مجموعة النصوص الواردة في محلّ الحكم.

رابعًا: معرفة أسباب النزول.

المطلب الرابع: معرفة آراء الفقهاء السابقين.

المطلب الأول: معرفة الأصول والفروع في العقائد والأدلة الشرعيّة.

أصحاب الاتجاه الواقعي يرون أنّ تطبيق أحكام الإسلام على الواقع أو ما يسمّى عندهم بالفقه التطبيقي، لا يكفي فيه عرض حقائق الدين للإقناع، بل لا بدّ من تسهيل الطريق لتلك الحقائق كي تصبح جاريةً في حياة النّاس.

وأول الطريق الفهم للغاية من تلك الحقائق الدينية، وغايتها في صيرورتها واقعًا سلوكيًا، فإذا تحقق هذا الفهم ترتب عليه صياغة الأحكام صياغةً تناسب معطيات الواقع(١).

بيد أنّ فهم الغاية يسبقه الفهم الأعم للدّين بأصوله وفروعه عقيدةً وشريعةً.

والواقعيون إذ يقرّرون ذلك يرون التفريق بين فهم الدين وفهم التدّين بناءً على التفريق بين الدين والتدين.

فالدين هدي إلهي يتصف بالمثالية والكمال، وتعاليمه عامّة للناس كافّة دون قيد الزمان والمكان. أمّا التدين فإنّما هو القدر المتحقق من الدين في الواقع(٢).

ولكي يتحقق تنزيل الدين على واقعنا فلا بد من فهم الدين أولاً (وضمن هذا الفهم يندرج فهمُ غايته) ثم فهم الواقع ثانيًا.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً، د. عبدالمجيد النجار ج١ ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ فما بعدها.

وحيث كان فهم الدين ركنًا في التدين كان لا بدّ له من فقه خاص به، هذا الفقه يستند إلى أساسين اثنين:

أولهما: خصائص مصدره: القرآن، والحديث.

وثانيهما: اعتبار الغاية التطبيقيّة فيهما.

وبما أنّ الوحي هو مصدر الدين فإنّ أهم خصائص الوحي ما يلي:

أولاً: أنّه إلهي المصدر قرآنًا وحديثًا، فالقرآن إلهي المصدر لفظًا ومعنى، والحديث إلهي المصدر في معناه دون لفظه. هذا باعتبار الوحي ذاته. أمّا اعتبار ثبوته بالنسبة للناظر فيه، فيختلف فيه القرآن عن الحديث؛ إذ القرآن كلّه قطعي الثبوت، أمّا الحديث فمنه القطعي ومنه الظني.

ثانيًا: الوحي خطابٌ عامٌ للنّاس كافة دون قيد الزمان أو المكان إلاّ ما دلّ دليل على تخصيصه، كاختصاصه ﷺ ببعض الأحكام.

ثالثًا: انحصار الوحي في نصوص جارية على لسان العرب بحسب أساليبهم في القول. وما تعنيه هذه الخاصيّة من اعتبار قواعد الكلام ودلالات الألفاظ.

رابعًا: ما جاء به الوحي ليس فيه ما يناقض العقل؛ إذ العقل أساس التكليف، فلو ورد ما يناقضه لكان في التكليف به تكليفٌ بما لا يطاق.

خامسًا: الوحي كلٌ متكاملٌ، وفهم الدين منه لا يتحقق على وجهه الصحيح إلاّ في ضوء وحدته ورد بعضه إلى بعض.

سادسًا: أحكام الوحي تتعلق بأجناس الأفعال لا بأفرادها، أمّا تعلّقها بالأفعال الجزئية المشخّصة بظروف الزمان والمكان فيتم ذلك بواسطة النظر العقلي في تحقيق مناط الحكم. كما أنّ تعلّق أحكام الوحي بأجناس الأفعال قد يكون قطعي الدلالة وقد يكون ظنيّها. وفي حالة الظنيّة يتم الترجيح بالنظر العقلي، في نطاق اللسان العربي.

سابعًا: الوحي نزل منجمًا على الوقائع والأحداث، والاعتبارات الواقعية عنصرٌ هام في فهم الدين، حتى وإن كانت أحكامه عامّة؛ إذ تعدّ تلك بمثابة القرائن والأحوال المرجّحة، وهي ـ في نهاية الأمر ـ دليلٌ على اعتبار الواقع، وجعل الوقوف على أحداثه وملابساته أمرًا ضروريًا في فهم الدين من الوحي.

ذكر الخصائص المتقدمة د. عبدالمجيد النجار مرتبًا إياها ـ على حدّ قوله ـ بحسب طبيعتها، فقدّم منها الخصائص العقدية، ثم المتعلّقة بالخطاب، ثم المتعلقة بالدلالة. وأكد على أهمية معرفة هذه الخصائص لفهم الدين؛ حيث كانت خصائص موضوعية ادّعاها الوحي ذاته لنفسه، وانبنى عليها واقعه بالفعل، فلا مجال لأن يفهم خارجها[1].

ومن فهم الدين فهمُ الفصل بين مصدره وبين الأفهام البشريّة له. فمصدر الدين الوحي (القرآن ـ الحديث).

ودلالات المصدر على الأحكام تدور بين القعطيّة والظنيّة. والقطعية لا اجتهاد فيها، أمّا الظنيّة فمحلّ الاجتهاد، ومنه تعدّدت الآراء بناء على

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً، د. عبدالمجيد النجار ج١ ص ٤٥ فما بعدها.

تعدّد الأفهام. وهذه الأفهام وما أنتجته من آراء هي التي يمكن أن يطلق عليها مصطلح «التراث».

ومعرفة الأصول ضرورية لتمييز مصدر الدين عن غيره.

ومعرفة الأفهام ضروريةٌ لتواصل الاجتهاد ـ كما سيأتي.

ويؤكد الدكتور عبدالمجيد النجار أنّ الإجماع ـ وإن كان فهمًا جماعيًا لدلالة النّص ـ لا يمكن أن يصنّف ضمن التراث الذي يمكن أن يؤخذ منه ويترك.

ذلك أنّ الإجماع ـ وخاصة إجماع الصحابة ـ على فهم معين لمدلول قرآني أو حديثي يجعل ذلك الفهم بالغًا من القطعيّة مبلغًا يخرج به عن الدائرة التي تمكن فيها المراجعة البشرية اللاحقة. فالصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ وقد شهدوا نزول الوحي، وعاصروا ظروفه وأحواله، مع تمكنهم في الفصاحة والبلاغة بما لم يتوفر لغيرهم ـ يصبح إجماعهم على فهم معين دليلاً يقينيًا على أنّ ذلك الفهم هو المراد الإلهي[1].

أمّا اعتبار الغاية التطبيقية فيه (أي في الدين) فذلك هو مقصد الدين، وتحقيق هذه الغاية يتم بمعرفة فقه التدين.

وباستعراض المطلب المتقدّم يتضح لنا:

أولاً: أنّ الفقه التطبيقي أو فقه التدين هو المطلوب.

ثانيًا: أنّ مجرد عرض الحقائق الدينية للإقناع لا يكفي في تحقيق التطبيق الديني لتلك الحقائق.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً، د. عبدالمجيد النجار ج١ ص ٦٨ فما بعدها.

ثالثًا: أنّ فهم الدين هو المرحلة الأولى في فهم التدّين، وفهم الدين يتحقق بأمور منها:

أولها: فهم خصائص مصدره.

والثاني: الفصل بين مصدره وبين الأفهام البشرية المتعلقة به.

والثالث: اعتبار الغاية التطبيقية فيه.

مع ما سيأتي في المطالب اللاحقة من قواعد لفهم الدين.

ولا شك في أنّ المقصود بتعاليم الدين تطبيقُها في واقع الحياة والناس. كما أنّ القول بعموم تعاليم الدين الإسلامي لكافة الناس أوضح من أن يحتاج لدليل.

وفهم الدين أمرٌ مطلوب وضروري لتطبيقه على الواقع.

وما ورد من قواعد مؤدية لتحقيق فهم الدين سيتمّ مناقشتها حسب ورودها في المطالب.

فما يتعلق بخصائص الوحي ذكر الدكتور عبدالمجيد النجار أنّ الوحي منضبط محدّد في أصلين: القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف.

وقد يُفهم أنّ المراد بالحديث النبوي هو السنّة النبوية بدليل قوله: «وكلٌ من هذين الأصلين منحصرٌ في نص محدد، تناقلته أجيال الأمة في المصحف الشريف بالنسبة للقرآن، وفي دواوين السنّة بالنسبة للحديث»(١). ودواوين السنّة شملت القولية والفعلية والتقريريّة.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً، د. عبدالمجيد النجار ج١ ص ٤٥.

إلاّ أنّ هذا الفهم مناقضٌ بقوله: «وإذا كانت السنّة تشمل البيانات السلوكيّة العمليّة للنبي ﷺ، وإقراراته للأعمال التي يشهدها، فإن الأصل في الدين يبقى هو القرآن الكريم والسنّة القوليّة، فهما المرجع الأول لكل من رام فهم الدين، والسنّة الفعليّة والإقراريّة إنّما هي تطبيقات مساعدة على الفهم»[1].

وجعْل السنّة الفعليّة والإقرارية في مرتبة متأخرة عن القولية مقصودٌ؛ ذلك أنّ السنة القولية بيان نصي يحمل المعنى المعبّر عن المراد الإلهي، وهذا المعنى يتعدّد في حالة الدلالة الظنيّة فيجتهد العقل في استنتاج المعنى المناسب للواقع مكانًا وزمانًا.

أمّا السنّة العملية والإقرارية فإنّما هي تطبيقات... والتطبيق لا يثير المعاني المتعدّدة، بل يؤدي إلى حصرها، وهذا لا يناسب الباحث الواقعي، الذي يرى في غزارة المعاني وتعدّدها وسيلة مثلى لتحقيق التدين حسب مقتضى الواقع.

يقول: «والقرآن والسنّة القوليّة هما بيانات نصيّة، جملت فيهما المعاني المعبّرة عن المراد الإلهي، في وعاء من اللغة على اللسان العربي»[2] «وليس فهم الدين من أصله النصي عملية آلية، يكفي فيها التحري في ملازمة ظاهر القوانين اللغوية، بل هي أعقد من ذلك بكثير. فالنص الديني نفسه ورد يحمل من المعنى ما يناسب البشر جميعًا في كل مكان وزمان، باعتبار خاتمية الوحي فيه، وهذا ما يجعل المجموع

---

(١) المرجع السابق ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق ص ٧٩.

النصي يحمل من كنوز المعاني، ما لا يستنفده فهمًا جيل واحد من المسلمين»[1].

المقصود كما نفهمه أن المجموع النصي يحوي من المعاني والدلالات في المجالات الفقهية وغيرها ما لم يستنفده فهمًا جيل واحد، فأما غير الفقهية كالمناحي العلمية والإعجازية الحديثة فلا يحتاج إلى برهان، وأما الفقهية فإن عدم الاستنفاد لا يعني عدم الفهم للمراد حسب وقائع ذلك العصر، وإنما يعني شمول النص لأحكام حوادث ووقائع لم تكن مألوفةً لمن سبق، والاجتهاد الشرعي هو تحقيق لهذا الفهم الجديد المؤسس على معرفة الواقعة واستنباط حكمها. فإذا كان هذا هو المقصود فهو حق وصدق.

بيد أن إخراج السنة العملية والإقرارية من المجال الذي يجب فهمه لفهم الدين قد يخل بالفهم للدين ذاته. كيف لا وهي جزء من الوحي غير المتلو، والوحي مصدر الدين. ويرد على الخاصية الثانية (إنحصار الوحي في نصوص..) ما ورد على الأولى من حيث إهمالها للسنة الفعلية والإقرارية.

أما كون النصوص من الوحي جارية على لسان العرب بحسب معهودهم فهذا صحيح، ولا يقتصر ذلك على قواعد الكلام ودلالات الألفاظ، بل هو جار في المعاني والألفاظ والأساليب حسب معهودهم[2].

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً، د. عبدالمجيد النجار ج١ ص ٨١.

(٢) انظر: الموافقات للشاطبي ٢/٨٢.

وكون الوحي لا يناقض العقل مسلّم، لكن العبارة توهم أن العقل هو الأساس، والشرع يحاكم إليه، مع أن هذا الوهم يزيله شرح العبارة بعده.. وكان الأولى القول بأن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط»[(١)]. وبقية الخواص الواردة مستمدة من كتب الأصوليين كالموافقات وغيره، ونتفق في كون فهمها ضروريًا لفهم الدين. وقد لاحظنا اختلافًا كبيرًا بين الدكتور الترابي وبين الدكتور عبدالمجيد النجار في النظر إلى دليل الإجماع:

ففي حين حاول الترابي تجديد المصطلح بتفريغه من معناه الأصولي، وإنزاله على مصطلح الرأي العام، نرى الدكتور عبدالمجيد النجار يُصرّ على أنّ الإجماع ـ وخاصة إجماع الصحابة ـ على فهم معين لمدلول قرآني أو حديثي يخرج هذا الفهم من دائرة الاجتهاد الذي يقبل إعادة النظر فيه، إلى دائرة الدليل القطعي المبيّن بدرجة يقينيّة للمراد الإلهي. وهو بهذا الفهم يعطي للإجماع مكانته التي قرّرها الأصوليون.

وهذا الاختلاف يؤكد ما أشرنا إليه سابقًا من تفاوت أصحاب الاتجاه في آرائهم واجتهاداتهم حول الأدلة والقواعد الشرعية. وتظلّ مراعاة الواقع وظروفه وملابساته في تطبيق الأحكام هي الهدف الموحّد بين أفراد الاتجاه، مع الاختلاف في تقعيد القواعد والنظر إلى الأدلة.

---

(١) انظر: مجمل اعتقاد أئمة السلف، جمع وإعداد الدكتور عبدالله التركي ص ١٥٤.

المطلب الثاني: معرفة أساليب الوحي في عرض الأحكام التشريعيّة.

يذهب أصحاب الاتجاه إلى تقرير أنّ النصوص المتضمنة للأحكام الشرعية قد عرضتها بأساليب ثلاثة:

الأول: تقرير الأحكام الجزئية. ويعبّر عنه بالعرض التفصيلي. وهذا الجانب لا يتناول إلاّ قليلاً من الأحكام. وسبب ذلك أنّ الأحكام الجزئية تتعلّق بما كان شأنه الثبات والدوام رغم تغيّر الزمان والمكان. ومثال ذلك: شؤون العبادات، والزواج، والطلاق، والمواريث ونحوها من شؤون الأسرة. وتفصيل الأحكام المتعلقة بهذه الجوانب الثابتة إرساء لدعائم الاستقرار فيهما[1].

والتفصيل في الأحكام الجزئية يتم بأساليب متنوّعة: منها ضبط كيفيّة الفعل (محل الحكم) كتحديد كيفيّة القسمة في المورايث، وتقدير كميّة الفعل كعدد الركعات وعدد الزوجات، وتقدير الزمن كما في العبادات المفروضة وبعض المعاملات، وتقدير المكان كالمناسك.

أمّا ورود الحكم على سبب خاص فإنّ السّبب يكون بمثابة المحدد للحكم ليكون حكمًا جزئيًا في الظاهر، لكنّ الحكم في حقيقة الأمر عامٌّ في السبب وفي غيره[2].

وقد اختلفت النظرة إلى هذه الأحكام الجزئية المتعلقة بما كان شأنه الثبات والدوام هل يدخلها الاجتهاد أم لا؟.

---

(١) انظر: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي ص ٣٧.

(٢) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً، د. عبدالمجيد النجار ج١ ص ٥٧ - ٥٨.

والذي ينسجم مع كونها متعلقة بالثابت أنّها خارج ميدان الاجتهاد. بيد أنّ الدكتور يوسف القرضاوي أجمل الحديث عنها إجمالاً شاملاً للأحكام القطعية والظنية فيها، مّما يوهم دخول القطعي منها تحت الاجتهاد حين قال: «فالأصول الكليّة ثابتةٌ خالدةٌ شأنها شأن القوانين الكونية، التي تمسك السموات والأرض أن تزولا، أو تضطربا أو تصطدم أجرامها. والفروع الجزئية مرنةٌ متغيرة، فيها قابلية التطور، شأن ما في الكون والحياة من متغيرات جزئية، لازمة لحركة الإنسان والحياة»[1].

والآيات المتعلقة بالحدود والمواريث، وكذلك ما ورد في الحديث النبوي منها هي تحت الأحكام الجزئية، لكنّها أحكام قطعية لا ظنيّة، فلا مجال للاجتهاد فيها.

والدكتور القرضاوي ـ في موضع آخر ـ يقول بهذا التفصيل[2]. إلاّ أنّه أجمل الحديث هنا، والمقام مقام بيان. وذكْره للأحكام القطعية بعد النص المتقدّم جعلها تعني الأصول الكليّة الثابتة الخالدة، فهو يقول: «وهكذا كان في الفقه الإسلامي منطقة مغلقة لا يدخلها التغيّر أو التطوير، وهي منطقة الأحكام القطعية، وهذه هي التي تحفظ على الأمة وحدتها الفكرية والسلوكية، ومنطقة مفتوحة هي منطقة الأحكام الظنية ثبوتًا أو دلالة، وهي معظم أحكام الفقه، وهي مجال الاجتهاد..»[3].

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق ص ٤٢ في حديثه عن مجالات الاجتهاد.

(٣) المرجع السابق ص ٨٠.

والأحكام القطعيّة في النص تعني الأصول الكليّة الثابتة الخالدة، يدل على هذا سياق الحديث وموضوعه.

والأصول الكلية هنا قد تعني العقائد والعبادات والقواعد الكلية العامة في الشريعة، كما يذهب إلى ذلك العقلانيون(١). أمّا الحدود وأحكام المواريث وأحكام الأسرة فيدخلونها تحت الاجتهاد.

والقرضاوي ـ في حديثه عن الأحكام الجزئية والكليّة في أكثر من موضع ـ لم يدخل الحدود تحت الأحكام المفصّلة التي لا تقبل التغيير:

ففي كتابه (عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية) يقول: «إنّ معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامّة، ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات إلاّ فيما كان شأنه الثبات والدوام، برغم تغيّر المكان والزمان، كشؤون العبادات والزواج والطلاق والمواريث ونحوها من شؤون الأسرة، فقد عالجته الشريعة بالتفصيل الملائم»(٢).

وفي (الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد) يقول: «إنّ معظم النّصوص جاءت بمبادئ عامّة، وأحكام كليّة، ولم تعرض للتفصيلات والجزئيات إلاّ فيما لا يتغيّر كثيرًا بتغيّر المكان والزمان، مثل شؤون العبادات وشؤون الزواج والطلاق والميراث ونحوها»(٣).

---

(١) يراجع باب العقلانية من هذا البحث.

(٢) انظر: ص ٣٧ من الكتاب.

(٣) انظر: ص ٨١ من الكتاب.

إلاّ أنّه يدخل الحدود ـ في مواضع أخرى ـ تحت الأحكام القطعية التي لا تقبل التغيير ولا التبديل، عندما يتحدث عن الاجتهاد[1] أو النصوص القطعية[2].

وهذا التفريق والإجمال في مقام يحتاج إلى البيان والإيضاح قد يؤدي إلى الأخذ بنصٍ دون آخر من آراء الدكتور القرضاوي، فيُبنى عليه الاجتهاد في تعطيل الحدود أو تأجيلها، أو تأويل آياتها وأحاديثها، ـ كما فعل ذلك محمد عماره، ومحمد إقبال وغيرهما من العقلانيين ـ وما سيتضح لنا عند دراسة الاتجاه العصراني.

ومّما يحتاج إلى مناقشة ـ أيضًا ـ ما أورده القرضاوي في بعض كتبه من قبول النصوص الجزئية لتعدّد الأفهام، دون استثناء للأحكام القطعيّة؛ إذ يقول: «إنّ النصوص التي جاءت في أحكام جزئية قد صيغت صياغةً معجزة، بحيث تتسع لتعدّد الأفهام والتفسيرات، ما بين متشدد ومترخص، وما بين آخذ بحرفية النّص، وآخذ بروحه وفحواه»[3].

فقد عمّمَ القول في النصوص الجزئية. ومعلومٌ أنّ هناك من النصوص الدالة على الأحكام فيها دلالة قطعية ما لا يحتمل التأويل ولا التخصيص: كالنص، أو المفسّر، وبعضها لا يقبل النسخ ـ أيضًا ـ

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للقرضاوي ص ٤٢.

(٢) انظر: المرجعيّة العليا في الإسلام للقرآن والسنّة للقرضاوي ص ٢٥٧.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للقرضاوي ص ٨١.

كالمحكم. وكلّ هذه تدلّ على معنى واحد لا تحتمل غيره[1]. فكيف تتعدّد فيها الأفهام!!.

وإطلاق القول بجواز تعدّد الأفهام في كل النصوص الجزئية هو ما أتاح للعقلانيين إدخال النص قطعي الثبوت والدلالة في مجال الاجتهاد بدعوى أنّ ما لم يتعلّق بالغيبيات أو العبادات مجتهَدٌ فيه من جهة إمكان تطبيقه وعدم الإمكان.

والدكتور القرضاوي يشير في أماكن أخرى ـ كما أسلفنا ـ إلى وجود أحكام قطعية لا تقبل الاجتهاد. فهو يقول: «أمّا قطعية الدلالة، فنعني ألاّ يحتمل النّص إلاّ تفسيرًا واحدًا ووجهاً واحداً، بحكم وضعه اللغوي أو الشرعي، أو بدلالة القرائن المختلفة التي تزيل أيّ احتمال لفهمٍ آخر»[2]. ويذكر كأمثلة على هذا تحريم الخمر، والميسر، والأنصاب، والأزلام، وتحريم الربا، وأفاض القول في بيان حرمة الربا بالآيات والأحاديث، وتعقب ذلك بقوله: «والعلماء متفقون على أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فكيف بتركه بالكلية»[3].

ونقول له ـ نحن ـ ذلك أيضًا، فالبيان واجب في العبارات المتعلقة بتقعيد القواعد الشرعية، وتحديد مجالات الاستنباط والاجتهاد. ولا يكفي كون التفصيل واردًا في موضوع آخر لكتاب آخر.

---

(١) انظر: العدة لأبي يعلى ج١ ص ١٣٧ فما بعدها، وأصول البزْدوِي مع كشف الأسرار ١/٤٩.

(٢) المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنّة للقرضاوي ص ٢٥٧.

(٣) انظر: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنّة للقرضاوي ص ٢٥٩.

الثاني: تقرير القواعد الكليّة:

وهذا هو النوع الثاني من أنواع أساليب الوحي في عرض الأحكام. وفيه تتفاوت أنظار الواقعيين بين مضيّق وموسّع.

فالغنوشي[1] مثلاً يذهب إلى أنّ فقه المعاملات بجميع أبوابه ـ عدا بعض الاستثناءات المحدّدة ـ مستمدٌّ من قواعد عامّة وأصول كليّة فتحت للعقل البشري مجال الاجتهاد فيها؛ لاستنباط ما لا نهاية له من التطبيقات العملية لتلك الأصول، وتحويلها إلى تشريعات تفصيليّة متصلة بواقع الحياة، ومتلائمة مع مستلزمات كلّ تطور يمرّ به المجتمع، والإنسانية عامّة.

واستنادًا لما تقدّم فكلّ الاجتهادات السابقة في مجال المعاملات ومنها الجانب السياسي والاجتماعي لا يمكن أن تكون ـ عند الغنوشي ـ نموذجًا يجب احتذاؤه، وإسقاط قيمه وأشكاله العملية على الواقع؛ إذ التاريخ حقل لتجارب البشر في الفكر والاجتماع والسياسة، تفاعلت مع الإسلام بطريقتها الخاصة، المتأثرة بخصوصيات الظرف التأريخي، ممّا طبع كلاً من تصوّراتها وأوضاعها بطابعٍ قد لا يتحمّله الحاضر، ومن باب أولى المستقبل[2].

وإدخال معظم فقه المعاملات تحت القواعد العامّة والأصول الكليّة قول مجانب للصواب: فالأدلة التفصيلية المتعلقة بهذا الجانب من الفقه

---

(١) مؤسس حركة الاتجاه الإسلامي في تونس. ولد سنة ١٩٣٩م، تخصص في الفلسفة الإسلامية، وله مشاركات فكرية ودعوية متعددة.

(٢) حركة الاتجاه الإسلامي في تونس. راشد الغنوشي ص ٥٢ – ٥٤.

أكثر من أن تحصى. والنظر إلى كتب الفقه واجتهادات الفقهاء نظرة تاريخية تربطها بواقعها فقط مصادرةٌ مجحفة لثروة فقهيّة ارتبط غالبها بالدليل الشرعي، وهي قابلة في أحكامها ووقائعها للتكرر في أزمان أخرى، فضلاً عن امتداد الأدلة المتعلقة بأجناس الأفعال لكل أنواعها وأفرادها في كل زمان ومكان، ولم يُشر الغنوشي لتلك الأحكام القطعية التي أشار إليها الواقعيون ـ سواه ـ بل إنّ شؤون الأسرة عنده وكذلك المواريث داخلةٌ تحت القواعد العامّة، مّما يسهّل الاجتهاد في أحكامها اجتهادًا واقعيًا لا يستند إلى التجارب السابقة الحافلة بعوامل التخلّف والانحطاط!! بل إلى استيعاب كامل معطيات الواقع ثقافيًا بهضم مختلف جوانب الفكر الغربي وتطورات العلم[1]. ولا أدري ماذا أبقى الغنوشي للقواعد الإسلامية العامّة، والأصول الكليّة؟!.

أمّا الدكتور عبدالمجيد النجار فيقول بورود هذا الأسلوب الكلي في القرآن والحديث، إلاّ أنّه في القرآن أغلب. وأشار إلى أنّ أكثر ما يكون ذلك في أحوال المعاملات بين الناس، وفي تصرفات الإنسان العمرانية، مستدلاً بقول الشاطبي: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقًا غير مقيّد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول، وُكِل إلى نظر المكلّف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العاديّة التي هي معقولة المعنى: كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات. والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات»[2].

---

(١) حركة الاتجاه الإسلامي في تونس. راشد الغنوشي ص ٥٤.

(٢) الموافقات ج٣ ص ٤٦.

وعلل ورود الحكم كليًا في مثل هذه الأحوال: لتكون الأحكام متسعة لصور شتى تلائم مصلحة الإنسان في مختلف منقلبات حياته، فيأخذ الصورة المحققة لمصلحته حسب ظرفه، ويكون بذلك داخلاً تحت الحكم الإلهي(١).

والنظر في الصورة المحققة للمصلحة حسب ظرفٍ معين ليس في سهولة الاطلاع على القاعدة العامّة، أو الأصل الكلي، بل هو ممّا تتفاوت فيه أنظار المجتهدين تحقيقًا لإدخال هذه المصلحة تحت ذلك الأصل، بعد ضبطها بالضوابط الشرعية اللازمة، التي يأتي ضمنها: اندراجها في مقصد الشارع، وعدم معارضتها للكتاب والسنّة.

أمّا الدكتور القرضاوي فيذهب إلى أنّ معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامّة، وكانت التفصيلات في الأحكام التي من شأنها الدوام والثبات ـ كما تقدم ـ وما عدا ذلك ممّا يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، فالنصوص فيه غالبًا عامّة مرنة، توسعةً على الناس ورفعًا للحرج عنهم، وضرب لذلك أمثلةً بالشورى، والعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونظام الحكم(٢).

وكون معظم النصوص مبادئ كلّيّة وأحكامًا عامّة دون تفريق بين القرآن الكريم والسنّة النبوية في هذا يفتقد للدقّة.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً. لعبدالمجيد النجار ١/٦٠.

(٢) انظر: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية للقرضاوي ص ٣٧ فما بعدها.

ولا ننكر اشتمال القرآن والسنة على الأحكام العامّة والأصول الكليّة، كما اشتملا على الأدلة التفصيلية، إلا أنّنا نرى أنّ الإلحاح على قلّة النصوص التفصيليّة، وكثرة النصوص المتناولة للقواعد العامّة والأصول الكلية، وترديد هذه المقولة مع كل محاولة للتجديد ـ دون إثبات ذلك باستقراء قاطع ـ قد يُجعل مُستَنَدًا لكل المحاولات المغيّبة للنصوص التفصيليّة حتى القطعيّة منها، والمستهينة بالأصول، المبرّرة للواقع كما هو، وإلباسه لباس الشرع، طالما كانت الأحكام المحكّمة فيه مندرجةً تحت قواعد عامّة كالعدالة، والمساواة، والحرية، والتعاون.

وهذا ما حذّر منه الدكتور القرضاوي بقوله: «ينبغي أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة... فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به، وجرّ النصوص من تلابيبها لتأييده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده»[(١)].

وعدّ ذلك منهجًا لأدعياء الاجتهاد الذين يجترئون على النصوص، ويستهينون بالأصول، ويأتون البيوت من غير أبوابها[(٢)].

وتضخيم الادعاء بمحدودية النصوص التفصيلية من قرآن وسنة، وتقرير القواعد العامّة والأصول الكليّة كبديل يغطي معظم جوانب الحياة، يفضي إلى الوقوع فيما تقدم التحذير منه ، وهذا ما ستؤكده بعض الآثار الفقهيّة المستنبطة وفق الرؤية الواقعية.

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للقرضاوي ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق ص ٤٥.

الثالث: عرض الأحكام من خلال بيان المقاصد:

وهذا هو النوع الثالث من أنواع أساليب الوحي في عرض الأحكام الشرعيّة. وبيان الأحكام الشرعيّة هنا يأتي من خلال بيان مقاصد الشارع من التشريع، والتي هي حفظ مصالح الخلق في العاجل والآجل معًا.

فعرض الحكم لا يكون من خلال الإرشاد إلى حكم الفعل في ذاته، كما هو الحال في الأدلة التفصيلية، ولا من خلال الإرشاد إلى حكم جنسه العالي، كما هو الحال في القواعد العامة، وإنّما من خلال الإرشاد إلى المقصد الشرعي المنتظم لجميع أفعال الإنسان.

والمقصد العام للدين الذي تنضبط به مصلحة الإنسان ـ كما يقول الدكتور عبدالمجيد النجار ـ هو حفظ نظام الأمّة، واستدامة صلاحه، بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان.

وصلاح الإنسان في صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه... وهو قول للطاهر بن عاشور استشهد به د. النجار وجعل هذا هو المقصد العام، وفيه تندرج مقاصد جزئية تؤدي إليه، وتنتهي إلى تحقيقه.

أمّا إرشاد الوحي للمقاصد الشرعيّة: فبطرق متنوعة تتفاوت في وضوح العرض لتلك المقاصد منها:

عرض المقصد بطريقة واضحة من خلال دليل واحد: كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ الآية[1] فالمقصد هنا هو التيسير ورفع الحرج.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

وعرض المقاصد من خلال بيان علل الأحكام كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ الآية[1].

وعرض المقاصد من خلال مجموعة من الأدلة الجزئية التي يحصل من استقرائها تبيّن مقصد الشارع منها. كالأدلة الواردة في النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، وبيع الطعام بالطعام نسيئةً، والنهي عن الاحتكار... يفهم من جميعها مقصد الشارع في رواج الطعام، وتيسير تناوله. والمقاصد بضوابها وقواعدها تتظافر على تبليغ الدين إلى الإنسان، ولا بدّ له من معرفة ضوابط المقاصد وقواعدها حتى يتم له فهم الدين على أساس متين[2]. هكذا عرض د. عبدالمجيد النجار نظرية المقاصد.

ولا جدال في أنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا[3]. وهذه المسلّمة ثابتة باستقراء قطعي من نصوص الشريعة قرآنًا وسنة.

وما أورده الدكتور النجار من طرق لعرض مقصد الشارع وبيانه صحيح، إلاّ أنّ ثبوت المقاصد الشرعيّة ـ وهي كليّات عامّة قاطعة ـ لا بدّ أن يكون مستندًا لدليل قطعي، ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكليّة والجزئيةً التي تتظافر على إثبات المقصد الشرعي بشكل قاطع[4]. والتأكيد على قطعيّة أدلتها تأكيدٌ على أهميتها في ذاتها.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٩.
(٢) انظر: في فقه التدّين فهمًا وتنزيلاً ج١ ص ٦٢ فما بعدها.
(٣) انظر: الموافقات للشاطبي ٦/٢.
(٤) المصدر السابق ٣٦/٢.

ومن خلال ثبوتها عن طريق استقراء مجموعة من الأدلة الشرعيّة نجدها تدخل في كل جزئيات الشريعة؛ إذ لا تخلو منها مسألة من مسائلها.

أمّا تحديد المقصد العام للدّين ـ الذي به تنضبط مصلحة الإنسان ـ بحفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه... فقد أشرنا إلى أنّ هذا اجتهادٌ من الطاهر بن عاشور في محاولة منه للتجديد في المصالح، وهو يفسر ما تقدّم بالصلاح في أعمال النّاس، وصلاح أحوالهم وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، ويستقرئ مجموعة من الأدلة الدالة على ذلك.

إلا أنّه يقرّر في نهاية كلامه ما يلي: «ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقين بأنّ الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذه قاعدة كلية في الشريعة. فقد انتظم لنا الآن أنّ المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد»(١).

فالمقصد الأعظم هنا هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وكان المقصد في بداية الكلام هو حفظ نظام الأمة... والبدهي أنّ جلب الصلاح ودرء الفساد كلي يندرج حفظ نظام الأمة تحته، ليكون المقصد العام من الشرع تحقيق المصالح ودرء الفساد. وما يحقق المصالح في جميع الجوانب يندرج في هذا المقصد.

ولا خلاف في أنّ معرفة المقاصد الشرعيّة بضوابطها وقواعدها تساعد على فهم الدّين وتَبيّن أحكامه.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد طاهر بن عاشور ص ٦٤.

المطلب الثالث: مراعاة الضوابط النصيّة.

ومراعاة الضوابط النصيّة تعني

أولاً: معرفة طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

ثانيًا: معرفة العلل الشرعيّة.

ثالثًا: فهم الحكم الشرعي ضمن فهم مجموعة النصوص الواردة في محلّ الحكم.

رابعًا: معرفة أسباب النزول.

أولاً: معرفة طرق دلالات الألفاظ على الأحكام: من الطرق الموصلة لفهم مراد الشرع بالخطاب طرق دلالة الألفاظ على الأحكام في اللغة العربية، التي هي الوعاء الحامل لدين الإسلام، فعلى قواعدها وأساليبها يُفهم الدين. والجهل بها يؤدي إلى الزيغ بفهم الدين عن سمته الصحيح.

يقول د. عبدالمجيد النجار: «ودواعي هذا الجهل اليوم أكثر توافرًا، بما يفشو من الزهد في التفقّه في اللغة العربية وآدابها، ومن الأسباب التي ينبغي التذرع بها اليوم للفهم السّديد لأحكام الدّين تنشيط فقه اللغة وحذق آدابها»[1].

ويحذّر د. النجار، ومثله د. القرضاوي من تحميل النص الديني بمعان ومدلولات لاحقة لا يتحمّلها؛ إذ أنّ الألفاظ تتغيّر دلالاتها من عصرٍ لآخر، ومن بيئة لأخرى. والخطورة تكمن في حمل ألفاظٍ وردت

---

(١) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ١/٩٣.

في القرآن الكريم أو السنة النبويّة على مدلولات ومصطلحات حادثة لا تتحمّلها تلك الألفاظ[1].

وقد مثل الدكتور القرضاوي لما تقدم بمثالين: التصوير الفوتوغراقي، والنحت. مبينًا أنّ الأول لا يدخل تحت التصوير المحرم وإن أطلق عليه لفظ التصوير؛ إذ الإطلاق حادث، ولا يحتمله النّص المتوعّد للمصورين. فالتصوير الفوتوغرافي ليس تصويرًا في اللغة، إذ لا يزعم أحدٌ أنّ العرب حين وضعوا الكلمة خطر ببالهم هذا الأمر، وليست تسمية شرعية ـ أيضًا ـ إذ أنّ هذا اللون من الفن لم يعرف في عصر التشريع، فلا يتصور أن يطلق عليه لفظ مصورّ مع عدم وجوده. وكان يمكن أن يسمى شيئًا آخر غير التصوير.

وعلى الضدّ منه مصطلح «النحت» فهو في الحقيقة تصويرٌ مجسمٌ سُمّي بغير اسمه، وهو ما أجمع على تحريمه في غير لعب الأطفال. وتغيير المصطلح لا يخرجه عن النص وحكمه[2].

وقد تكلّم الشاطبي ـ رحمه الله ـ في كتاب المقاصد عن أهميّة اللسان العربي، ومعرفة أساليبه وقواعده على معهود العرب، وأنّ فهم القرآن الكريم متوقف على هذه المعرفة[3].

---

(١) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ٩١/١، وكيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط للقرضاوي ص ١٧٩.

(٢) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط للقرضاوي ص ١٨٠ – ١٨١.

(٣) انظر: الموافقات ٦٤/٢ فما بعدها.

كما أشار إلى دلالات الألفاظ على المعاني، ومثله فعل الأصوليون في مباحث الدلالات بما لا مجال لذكره هنا.

أمّا التغيير في المصطلحات وإدخالها تحت النصوص تحليلاً أو تحريمًا فإنّ العبرة بحقيقة الشيء لا بما اصطلح عليه الناس فيه، وقد مرّ بنا من حاول إدخال الربا المعاصر تحت لفظ البيع الحلال بحجيّة تبديل المصطلح إلى الفائدة المصرفية(١).

ومن معرفة دلالات الألفاظ عند الواقعيين معرفة الدلالة الحقيقيّة والدلالة المجازيّة.

فالدكتور عبدالمجيد النجار يرى أنّ عدم التقيّد بأدب اللغة العربيّة في المجاز أنشأ فهمًا ظاهريًا يُضفي على الحقيقة الدينية العميقة ثوبًا شكليًا، عندما قصر المعاني الدينيّة على ضواهر الألفاظ.

وفي المقابل فإنّ عدم معرفة الدلالة الحقيقية للألفاظ أدى إلى نشؤ تأويلات باطنيّة، تكاد تؤلف دينًا آخر غير دين الإسلام. ولذا فإن المطلوب هو تنشيط فقه اللغة وحذق آدابها(٢).

أمّا الدكتور القرضاوي فيرى اشتمال السنّة النبويّة على الكثير من المجازات التي لا بد من فهمها ومعرفتها، وأنّ حمل الكلام على المجاز في بعض الأحيان يكون متعيّنًا. وقد يكون من أسباب ذلك دفع الإشكال الناشئ في ذهن المثقف المعاصر من حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيّة!!.

---

(١) يراجع أثر العقلانية في الفقه الإسلامي من هذا البحث.

(٢) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ١/٩٢ - ٩٣.

ومثل لذلك بأمثلة منها الحديث الذي رواه الشيخان عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا صار أهل الجنة في الجنة، وأهل النّار في النّار، جيء بالموت، حتى يجعل بين الجنة والنار، ثم يذبح، ثم ينادي مناد: يا أهل الجنّة لا موت، يا أهل النّار لا موت، فيزداد أهل الجنّة فرحًا إلى فرحهم، ويزداد أهل النّار حزنًا إلى حزنهم**»(١).

قال القرضاوي: ترى ماذا يُفهم من هذا الحديث؟ وكيف يذبح الموت؟ أو يموت الموت؟ ثم ذكر تأويلات سابقة... وقال: «وكل هذه التأويلات فرار من حمل الكلام على حقيقته اللغوية المخالفة لصريح العقل... وهذا أولى من إنكار الحديث ودفعه، وقد ثبت من جملة طرق صحاح عن عدد من الصحابة»(٢).

فمراعاة المثقف المعاصر، أو خوف افتتان العقلانيين، يحتم اللجوء إلى المجاز عند القرضاوي(٣).

ونحن نعلم الخلاف بين الأصوليين خاصةً والعلماء بشكل أعم في دخول المجاز في القرآن الكريم، أو عدم دخوله.

لكن الجميع متفقون على أنّ ذلك أسلوبٌ من أساليب اللغة العربيّة،

---

(١) رواه البخاري ٧/٢٠٠ - كتاب الرقاق - باب صفة الجنة والنار، ورواه مسلم ٣/ ٢١٨٨ - كتاب الجنة وصفة نعيمها - رقم ٢٨٤٩ كلاهما عن ابن عمر.

(٢) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط للقرضاوي ص ١٦٠ - ١٦١.

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠.

إنّما الخلاف في كون ذلك الأسلوب (الذي يعدّ مجازًا) حقيقةً في محله قياسًا على نسخ الحقيقة العرفية للحقيقة اللغوية، أم هو مجازٌ صُرف فيه اللفظ عن حقيقة معناه إلى معنىً آخر لقرينة صارفة[1].

أمّا صرف اللفظ عن ظاهره لمعانٍ أُخر دفعًا لإشكال قد ينشأ في ذهن المثقف المعاصر، أو خوفًا من افتتان العقلانيين، أو لأنّ هذا هو الأليق بمخطابة العقل المعاصر. فهذه من اجتهادات الدكتور القرضاوي التي يتفق فيها مع اجتهادات محمد عبده ونظرائه من العقلانيين. ولا أدري أين ستقف التأويلات المراعية لذهنيات المثقفين في كل عصر؟!.

في حين وضع الأصوليون شروطًا للتأويل الصحيح لابدّ من توافرها لصحته. ومنها:

(الأول) استناد التأويل لدليل؛ إذ لا يكفي مجرد احتمال التأويل.

(الثاني) قبول اللفظ للتأويل كالظاهر، وما له دلالات متعدّدة. أمّا ما دّل على معنىً واحد لا يحتمل التأويل فلا يصح تأويله، كالنّص. وقد يُسمّى بالمفسّر، وكالمحكم.

(الثالث) أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي صرُف إليه.

(الرابع) أن يكون المتأوّل أهلا للتأويل[2].

---

(١) انظر في المجاز: الإحكام للآمدي ١/٢٦ فما بعدها، وفلسفة المجاز للدكتور لطفي عبدالبديع ص ٧ فما بعدها، ومذكرة الشيخ الشنقيطي في أصول الفقه ص ٦٠.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٣/٥٤ وأصول الفقه الإسلامي لبدران أبو العينين ص ٤٠٠.

أمّا المثال الذي أورده، وأكّد على وجوب تأويله ـ خوفًا من افتتان العقلانيين ـ فقد قال فيه العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر ـ بعد إيراده لأقوال المؤولين ـ: «وكل هذا تكلف وتهجم على الغيب الذي استأثر الله بعلمه، وليس لنا إلا أن نؤمن بما ورد كما ورد، لا ننكر ولا نتأول، والحديث صحيح، وعالم الغيب الذي وراء المادة لا تدركه العقول المقيّدة بالأجسام في هذه الأرض، بل إنّ العقول عجزت عن إدراك حقائق المادة التي في متناول إدراكها، فما بالها تسمو إلى الحكم على ما خرج من نطاق قدرتها ومن سلطانها؟! وها نحن أولاء في عصرنا ندرك تحويل المادّة إلى قوّة، وقد ندرك تحويل القوّة إلى مادّة بالصناعة والعمل، من غير معرفة بحقيقة هذه ولا تلك. ولا ندري ماذا يكون من بعد، إلاّ أنّ العقل الإنساني عاجزٌ وقاصرٌ... فخيرٌ للإنسان أن يؤمن وأن يعمل صالحًا، ثم يدع ما في الغيب لعالم الغيب». أورد القرضاوي هذا النص، ثم تعقّبه بتأكيده على منطقيته وإقناعه، إلا أن القرضاوي ـ نفسه ـ لم يقتنع فقال: «لكنّه في هذا المقام خاصة غير مسلم، والفرار من التأويل هنا لا مبرّر له... وهذا هو الأليق بمخاطبة العقل المعاصر»[1].

وطالما كان الباعث على التأويل مراعاة العقل المعاصر فلن يقف التأويل عند حد، وسيضطر القرضاوي لتأويل تأويلاته باستمرار.

ولسنا ضدّ التأويل المستوفي لشروطه، بل التأويل المنساق خلف التوجهات الفكرية، ومعطيات الواقع، ونمط العقل المعاصر، دون أدلة صحيحة.

---

(١) انظر: كيف نتعامل مع السنّة النبويّة: معالم وضابط ص ١٦١ فما بعدها.

ثانيًا: معرفة العلل الشرعية: ومن معرفة المعاني معرفة العلل الشرعية التي تدور معها الأحكام. إذ أنّ عدم النظر فيها ظاهرية شكليّة، تحول دون تحقيق الغاية المرجوّة لحياة الإنسان. والأحكام الراجعة إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلّف أكثر ما تكون في أحوال المعاملات. ومعرفة تلك المعاني ضرورية لشمول الشريعة واتساعها لكل زمان ومكان؛ إذ مقتضى ذلك أن تكون أحكامها كليّات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرّع منها أحكاماً مختلفة الصور متّحدة المقاصد[1].

ثالثًا: فهم الحكم الشرعي ضمن فهم مجموعة النصوص الواردة في محلّ الحكم: وهو ما أشار إليه الدكتور عبدالمجيد النجار بالضابط التكاملي. وحقيقته أنّ نصوص الوحي من القرآن والحديث وحدة متكاملة المعنى. غير أنّها قد تختلف في أوجه البيان والإفصاح عن الحكم الشرعي تبعًا لأسباب النزول، ومقتضى الأحوال.. فقد يكون الحكم ثابتًا في موضع منسوخًا في موضعٍ آخر، والمعنى قد يكون مجملاً في موضعٍ مبيّنًا في موضع آخر.. فيكون من الضروري في فهم الأحكام الدينيةً النظر في النصوص نظرًا متكاملاً، باستقصاء المواضيع التي أوردت قضيةً ما، والمقارنة بينها للوصول إلى المراد الإلهي في تلك القضية[2].

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ١/٦٠.

(٢) المصدر السابق ١/٩٤.

وجعل الدكتور القرضاوي ذلك لازمًا لفهم السنّة فهمًا صحيحًا، فلا بدّ من جمع الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد، ويرد المتشابه منها إلى المحكم، ويحمل المطلق على المقيّد، ويفسّر العام بالخاص. وحيث كانت السنّة مفسرةً للقرآن الكريم ومبيّنةً له، في تفصيل مجمله، وتفسير مبهمه، وتخصيص عمومه، وتقييد إطلاقه، فمن باب أولى مراعاة ذلك في السنّة بعضها مع بعض[1].

وقال: «إنّ الاكتفاء بظاهر حديث واحد، دون النظر في سائر الأحاديث وسائر النصوص المتعلقة بموضوعه، كثيرًا ما يوقع في الخطأ، ويبعد عن جادّة الصواب، وعن المقصود الذي سيق له الحديث»[2]. وما أورده القرضاوي وغيره هنا صحيح.

فالجمع بين أطراف الأدلة هو منهج السلف في النظر والاستدلال. يقول الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «فإنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنّما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامّها المرتبّ على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسّر ببيّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها»[3].

---

(١) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط ص ١٠٣.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٨.

(٣) انظر: الاعتصام للشاطبي ٢٤٤/١.

رابعًا: معرفة أسباب النزول: ويعبّر عنه بالضابط الظرفي.

فحيث كان الوحي هداية واقعية للناس، فقد كان نزوله منجمًا بحسب النوازل، لا ليختص بتلك النازلة ـ فأحكامه تتعلق بالإنسان المطلق ـ بل لكون نزول الوحي في نازلة ما أشد وقعًا في المعالجة لمحل الحكم.

والدكتور عبدالمجيد النجار في توضيحه لأهميّة معرفة سبب النزول لفهم الدين ينكر اختصاص سبب النزول بالحكم، معرضًا بأولئك الذين يميلون إلى تخصيص الحكم بذلك السبب، وفهمه على أنّه مقصودٌ عليه، مبيّنًا أنّ هذه الدعوى يروّجها اليوم فئة يرومون المروق من مبدأ الاستمرارية في الهدي الديني، من خلال الجنوح إلى تخصيص الكثير من أحكام الدين بأسبابها الزمانية والمكانية.

والبديل لتلك الأحكام التي أصبحت تأريخًا هو الأحكام الوضعية. وأكدّ أنّ هذه النزعة كفيلة بأن تهدم الدين أصلاً، حيث تنتهي به إلى وضعٍ من التأريخية ينقطع به عن الحياة، ويؤول به إلى العطالة الكاملة.

ومما يؤكد به القول بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أنّ الأسباب لم تُضمن في النص الديني والقرآني على وجه الخصوص، ليبقى العموم في البيان مفيدًا للعموم في الأحكام(١).

وما ذهب إليه الدكتور النجار من أهمية معرفة أسباب النزول لفهم الأحكام أمرٌ قرّره الأصوليون، ونبّهوا عليه، وأقاموا الدليل على ذلك. فالشاطبي رحمه الله يقول: «الجهلُ بأسباب التنزيل موقع في الشبه

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً د. عبدالمجيد النجار ١/٩٦ فما بعدها.

والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنّة وقوع النزاع»[1]. وتعرض لتفصيل ذلك بما لا مجال له هنا.

إلاّ أنّ إطلاق القول بأنّ الوحي كلّه نزل على أسباب خاصة غير صحيح، ويمكن الاستعانة على فهمه بمعرفة معهود العرب وعاداتهم. فقد أشار الشاطبي ـ رحمه الله ـ إلى أنّ ما لم يكن له سبب خاص فلا بدّ لمن أراد الخوض في علم القرآن من معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حال التنزيل.

ومثل ذلك السنّة؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلاّ بمعرفة ذلك[2].

أمّا كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فهذا هو القول الحقّ ،وهو اختيار جماهير الأصوليين ومحقّقيهم، ولهم على ذلك أدلّة نذكر منها ما يلي:

الأول: أنّ الحجّة في لفظ الشارع لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه، فإن كان لفظه عامًا فهو عام حتى وإن ورد على سبب خاص. ولا جدال في دخول السبب الخاص تحت التعميم بشكل قاطع.

الثاني: أنّه لو عري اللفظ الوارد عن السبب كان عامًا، وليس ذلك إلاّ لاقتضائه للعموم بلفظه، لا لعدم السبب، فإنّ عدم السّبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية.

---

(١) انظر: الموافقات ٣/٣٤٧.

(٢) انظر: الموافقات ٣/٣٥٠ فما بعدها.

الثالث: أنّ ذلك دلّ عليه الوحي: فإنّ هذه المسألة قد سئل عنها الرسول ﷺ: فأفتى بذلك. وذلك أنّ الأنصاري الذي قبّل أجنبيةً ونزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ الآية[1] قال للنبي ﷺ: ألي هذا وحدي يا رسول الله؟ فأفتاه النبي ﷺ بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ إذ قال له: **(بل لأمتي كلّهم)**[2].

هذا إذا كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص لم يقترن به ما يؤكد عمومه، أو يؤكد خصوصيته. فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ الآية[3] فالسبب هو المخزومية التي سرقت وورود لفظ السارق دليل مؤكد للعموم، فالآية عامّة إجماعًا. ومن الثاني قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية[4] فالحكم يخص إجماعًا[5].

وما أشار إليه النجار من وجود فئة توظف أسباب النزول للقول بتأريخية أحكام الإسلام، وبالتالي عدم تحكيمها في الواقع.. أمرٌ شاع وذاع، وغدا اتجاهًا فكريًا معاصرًا ضمّ خليطًا من المنتسبين لمذاهب وأفكار شتى. سنناقش أفكارهم ودعاواهم في الباب الرابع من هذا البحث.

---

(١) سورة هود: الآية١١٤.

(٢) رواه الترمذي ٥/٢٩١ - التفسير رقم ٣١١٤، ٣١١٥ عن ابن مسعود وعن أبي اليسر على التوالي، وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٥٠.

(٥) انظر: روضة الناظر لابن قدامة ٢/١٤٢، والإحكام للآمدي ٢/٢٣٩، ومذكرة الشنقيطي في أصول الفقه ص ٢٠٩.

المطلب الرابع: معرفة آراء الفقهاء السابقين.

تقدّمت الإشارة في المطلب الأول إلى ضرورة معرفة الاجتهادات في النصوص الدينية مع معرفة مصادر الدين من نصوص الوحي، وذلك لكي يتم التفريق بين ما هو مصدرٌ للدين وبين الأفهام البشريّة فيه.

وحيث كانت الأفهام البشرية ـ كاجتهادات ـ تتنوّع وتتعاقب، فإن التعرف عليها يوظف في الاجتهاد الواقعي المعاصر بطرق متفاوتة.

وتفاوت الطرق راجع إلى التفاوت في النظرة لمجال الاجتهاد وحدوده. فالغنوشي مثلاً يرى أنّ المجال الذي لا يدخله الاجتهاد هو مجال العقيدة والعبادة، يقول: فنحن نفهم أنّ الإسلام إذا كان في مجالي العقيدة والعبادة (بالمفهوم الشعائري) قد حدّد مبادئ وأحكامًا نهائية فلا مجال لتغييرها»[1].

أمّا ما عدا ذلك فمفتوح أمام العقل البشري عدا بعض الاستثناءات المحدّدة (التي لم يذكرْ منها شيئا) يجتهد فيها اجتهادًا متصلاً بواقع الحياة.

وهذا الاتساع في مجال الاجتهاد عند الغنوشي يقابله تضييق في مجال الاستفادة من آراء السابقين واجتهاداتهم، رغم اعترافه بكونه نتاجًا حضاريًا للأمّة، إلاّ أنّه نتاج ماضي، ولهذا فلن ينظر إليه نظرةً عدمية تلغي كل ثرائه، وتنفي تشابكه مع الحاظر، لكنّه سينظر إليه نظرة

(١) حركة الاتجاه الإسلامي في تونس لراشد الغنوشي ص ٥٢.

انتقائية لا تعتبر «هذا الماضي في أية مرحلة من مراحله أو مستوى من مستوياته ـ كأشكال الحكم التي سادت، وأساليب توزيع الثروة، وعلاقة الرجل بالمرأة... إلخ ـ لا تعتبر شيئًا من ذلك نموذجًا يجب احتذاؤه، وإسقاط قيمه وأشكاله العملية على الواقع»[1].

والسبب في هذا الحكم أنّ الاجتهادات السابقة عبارة عن تفاعل بين تجارب بشرية متأثرة بخصوصيات الظرف التأريخي وبين تعاليم الإسلام، فانطبعت بطابع قد لا يتحمّله الحاضر ولا المستقبل.

فالنتيجة إذن تكمن في التحليل النقدي لذلك التراث، لفهم عوامل التخلّف والانحطاط فيه ـ وهي كثيرة عند الغنوشي ـ واستلهام الجوانب الإيجابية[2].

ونلاحظ هنا التعميمات المتعاقبة.. تعميمٌ في القول بالاجتهاد فيما عدا العقائد والشعائر. ـ فأين ما دّلت عليه الأدلة القاطعة ثبوتًا ودلالةً، والتي لا تقبل الاجتهاد؟! ـ وتعميمٌ في الحكم على كل الاجتهادات السابقة بالتجارب المحكومة بالظرف التاريخي، حتى وإن كان الاجتهاد جماعيًا مستندًا لنصٍ من كتاب أو سنة.

وتعميمٌ في الحكم على كل المراحل السابقة دون استثناء لعصر النبي ﷺ، ولا عصر صحابته رضوان الله عليهم أجمعين، حيث يمثل اجتهاده ﷺ وحيًا، إذ لا يُقر على خطأ.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤.

(٢) حركة الاتجاه الإسلامي في تونس لراشد الغنوشي ص ٥٤.

أمّا ما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم فقد يكون بعضها إجماعًا، وبعضها قد يكون قولاً موقوفًا على الصحابي فيكون في حكم المرفوع، ويعتبره بعض الأئمة دليلاً لا رأيًا.

وبديل ما تقدّم يوضّحه قوله: «وإذا كانت نظرة حركتنا للتراث على هذا النحو من رفض الجمود ومعاداة الرجعية، فإنّ طموحنا إلى تنميّة مجتمعنا ينبثق من منطلق أساسي هو استيعاب كامل معطيات الواقع ثقافيًا بهضم مختلف جوانبٍ الفكر الغربي»[1].

وإذا كان الفكر يتأثر بخصوصيات الظرف التاريخي ـ كما يقول ـ فإنّ كلامه هذا فكرٌ انهزاميٌ ولّده واقعٌ أشدّ انهزامًا.

أمّا الدكتورحسن الترابي فقد أشار إلى الفقه الموروث في عملية الاجتهاد المعاصر؛ إذ يقول: «ونحن أشدّ حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقهنا الموروث، وننظر في الكتاب والسنة مزودّين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهيّة الإسلامية والمقارنة، لعلنّا نجد هديًا جديدًا لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين»[2].

والتجارب الفقهية التي يريد الأخذ بها هنا هي التي وصفها بالأفكار المرتبطة بظروفها، فليس لها حظ الخلود[3].

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤.

(٢) تجديد أصول الفقه للترابي ص ٢١.

(٣) المصدر السابق ص ٤٤.

ووصف الفقه الإسلامي بالفقه التقليدي، وأنّه قد تقادم، وأنّ تقادمه قد ولّد فيه عللاً لا تحصر.. إلخ.

أمّا البديل فهو الاجتهاد حسب الرؤية الواقعية للترابي، وتقدّم بيانها.

وإذا انتقلنا إلى الدكتور عبدالمجيد النجار نجده يفرّق بين القطعيات والظنّيات من الأدلة، مصرحًا بأنّ مجال الاجتهاد هو الظنّي من الأدلة، أو ما لا نص فيه. وإذا كان الخلاف موجودًا في الأول فهو في الثاني أوسع.

والاجتهادات السابقة تعتبر ـ لديه ـ من الناحية الموضوعية أساسًا ضروريًا لمعاودة النظر المستجد من أجل الفهم، وإلغاؤها وعدم اعتبارها أداةً من أدوات الاجتهاد المتجدّد إخلالٌ بشرطٍ أساسي من شروط البحث عن الحقيقة، ويؤيد ذلك بما يلي:

أولاً: قرب الأجيال الإسلامية الأولى من الظروف التي نزل فيها الدين، مع قربهم من اللسان الذي نزل به، فكان حظها من الفهم يفوق حظ من أتى بعدها. والضرورة المنهجية تفرض الوقوف على ما توصلوا إليه من أفهام.

ثانيًا: أنّ أفهام السابقين قد تعرضت للاختبار عبر الزمن، بالنقد والتصويب والتعديل من العلماء، أو باختبارها على محك الواقع عند تطبيقها، وذلك يظهر مدى الصواب أو الخطأ فيها، ويؤدي في أحيان كثيرة إلى إظهار مدى صوابها في موافقة المراد الإلهي، فالرجوع إليها ضروري في كل اجتهاد لاحق.

ثالثًا: أنّ الجهود المتعاقبة من الأمّة في فهم الدين تمثل وحدة مترابطة الحلقات؛ إذ موضوع البحث واحد في ثبات وهو نصوص الدين، والاجتهاد في فهمه ينبني بعضه على بعض.

ثم يخلص إلى أنّ الدعوة إلى إسقاط التراث كلّه بصفة مبدئية، والتوجه مباشرةً للقرآن الكريم والحديث النبوي لبناء فهم ابتدائي منهما، هي دعوة تلغي شطرًا كبيرًا من الشروط الموضوعية التي يتوقف عليها فهم حقيقة الدين فهمًا صحيحًا. واعتبار اجتهادات السابقين لا تعني الالتزام المطلق بها وعدم تجاوزها، وإنّما المقصود الاسترشاد والاستنارة بها عند الاجتهاد في فهم الدين[1].

وما أكده عبدالمجيد النجار هو الصواب؛ فنحن نعلم أنّ الحوادث تتجدّد، ولكنّ تجدّدها لا يعني عدم التشابه بين بعضها وبين ما تقدّم، بل توجد حوادث متطابقة مع المتقدّم، مع تسليمنا بوجود الحوادث الجديدة غير المسبوقة، والتي تتطلّب أحكامًا اجتهادية. وفي حالة الحوادث المتكرّرة أو المتشابهة قد نكتفي بأقوال السابقين تارةً، وقد يحف بها من الظروف والأحوال ما يجعلها تفارق مثيلاتها لتعود إلى أصل آخر تأخذ حكمه.

وهذه تتطلّب اجتهادًا مستقلاً عمّا سبق. أمّا الحوادث الجديدة فلا جدال في طلبها الحكم باجتهاد جديد. كلّ هذا يؤكد أنّ القول بمعرفة آراء السابقين لا يعني التوقف عنده طالما كان اجتهادًا، وإنّما الاسترشاد والاستنارة عند الاجتهاد في الفهم في الدين، ومعرفة أدلّتهم، وكيفية النظر والاستنباط، فالاجتهاد يبنى بعضه على بعض.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ١/٦٨ فما بعدها.

وفوق ذلك فالفقه الإسلامي في مراحله التاريخية وبجوانبه المتعدّدة: في القضاء والسياسة والمعاملات نموذج ناطق بالتجدّد المستمر، وهذا مظهر طبيعي لخصائصه الذاتية التي من أهمّها:

أ ـ أنّه فهمٌ للدّين.

ب ـ وفهمٌ للواقع.

ج ـ وهداية للواقع بهدي الدين(١).

فكيف يمكن القول ـ بعد ذلك ـ بإمكانية التجديد دون اعتبارٍ لما تقدّم من اجتهادات وآراء؟.

---

(١) انظر: منهج تجديد الفكر الإسلامي للدكتور عبدالله التركي (ضمن كتاب تجديد الفكر الإسلامي لمجموعة باحثين) ص ٢٤.

المبحث الثاني

في العلوم العقلية ودورها في فهم الدين

وفيه مطالب:

المطلب الأول: المعارف المتنوّعة تعين على:

أولاً: فهم المعنى المقصود بالنّص الشرعي.

ثانيًا: استنباط المعاني الجديدة.

ثالثًا: التصوّر الصحيح للحادثة (محلّ الحكم).

رابعًا: دور المعارف في استنباط المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني مناقشة ما تقدّم وتقويمه.

المطلب الأول: المعارف المتنوعة تعين على

أولاً: فهم المعنى المقصود بالنّص الشرعي:

المعارف المتنوعة يقصد بها هنا مجموعة من المعارف تم اكتسابها بالنظر العقلي، فيطلق عليها المعارف العقلية في مقابلة المعرفة النقليّة التي تطلق على العلم الشرعي. وبين العلم الطبيعي والعلم الشرعي فاصلٌ بحكم المصدر، فالعلم الشرعي يؤخذ نقلاً صحيحًا عن رسول الله ﷺ، بينما يؤخذ العلم الطبيعي بالعقل المستند للمشاهدة والتجربة والتأمّل(١).

وهذه المعارف المتنوعة والمتعلقة بالكون والإنسان لها دورها في فهم الهدي الديني، وهذا راجعٌ ـ كما يقول د. عبدالمجيد النجار ـ إلى أنّ العقل عندما يباشر النظر في النص الديني لاستجلاء معانيه، فإنّه يعتمد المبادئ المنطقية العامّة للفكر، وهي مبادئ بُني عليها النّص الديني نفسه، لكن العقل في استنتاجاته لا يعتمد على مبادئ الفكر فقط، بل تتداخل معه حصيلة المعارف العقلية المكتسبة عند مباشرة النص الديني، مّما يتعذّر معه التخلّي عن المكتسبات المعرفيّة للعقل عند فهم الخطاب(٢).

ويذهب بعضهم إلى أنّ ضيق المعرفة العقليّة يؤدي إلى ضعف الفقه، وما ذاك إلاّ لأنّ الفقه ثمرة التفاعل بين العقل بمعارفه المتنوعة وبين الخطاب، فإذا ضاقت المعارف ضعف التفاعل، وترتب عليه الضعف في الفقه.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي للترابي ص ٢٠.

(٢) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً للدكتور عبدالمجيد النجار ج١ ص ٩٩.

يقول الدكتور الترابي: «ولا يمكن أن نجتهد إلا إذا تعلّمنا علوم الطبيعة كما نتعلّم الشريعة؛ ذلك أنّ علم الطبيعة هو الذي يعرفك بالواقع وأدوائه، ومهما حصل لك من العلم الديني بمعالجات الشريعة وبأدوية الشريعة فلا بدّ لك من تشخيص المجتمع لتعلم الداء، ثم تقدّر ما هو الدواء الشرعي المعيّن الذي يناسب ذلك المجتمع، وذلك يستدعيك أن تدرس المجتمع دراسةً اجتماعية واقتصادية، وأن تدرس البيئة الطبيعية دراسةً فيزيائية وكيميائية، حتى تستطيع أن تحقق الدين بأكمل ما يتيسر لك»(١).

والقول بأنّ المعارف العقليّة تعين على فهم المقصود بالنّص الشرعي يستند أولاً إلى القول بأنّ النصوص التي تعرضّت للأحكام التفصيلية تتسع لأكثر من فهم، فتُسهم المعارف العقلية بفهمٍ يحدّد المعنى المقصود.

وهذا الدور للمعارف العقلية تم تقييده وضبطه كي يفضي إلى فهم يقيني أو قريب منه؛ ذلك أنّ المعرفة العقلية قد تكون حقيقةً أو ظنًا، فالأولى تعين على فهم صحيح، والثانية تؤدي لأفهامٍ موهومة. ومن الضوابط لها أن يحدّد مجال استخدامها.

ومن هذه المجالات: فهم المعنى المقصود بالنص الشرعي.

والنّص الشرعي متضمن للهدي الإلهي المرشد للحياة في كل ظروفها وأوضاعها، وتحصيله يتحقق بالنظر الأولي للعقل مهما كان حظه من المعارف.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي للترابي ص ١٩.

كما يتضمّن النص الشرعي جملة من الحقائق يتوقف تحصيلها وفهمها على مقدار المعارف المحصّلة. وأكثر هذه الحقائق تتعلّق بالكون والإنسان، وقد أوصلت إليها معارف عقلية متنوعة، وهي ـ كما أشرنا ـ متضمّنة في النص الديني، إلاّ أنّ استجلاءها وفهمها تم بمساعدة المعارف العقلية.

لكن ما علاقة فهم هذه الحقائق بالدّين؟

يقول الدكتورعبدالمجيد النجار: «الحقيقة أنّها لمّا غدت أفهامًا دينية فإنّها سيصبح لها وضع آخر، غير الوضع الذي كانت عليه قبل ذلك، وسيؤسس عليها المسلم حلولاً للنوازل العارضة، باعتبارها هديًا دينيًا، ممّا يكسب تلك الحلول الصبغة الدّينية الشاملة، ويرفع من كفاءتها في تحقيق المصلحة»[1].

وهذه المعارف تشتمل أيضًا على العلوم النظرية في ميدان الاجتماعيات، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، وغيرها من العلوم.

كما أنّها لا تسهم فقط في فهم المعنى المقصود بالنص، بل قد يستفاد منها تحديد المعنى المقصود بين المعاني المثارة من قبل النصوص ظنيّة الدلالة، فيكون في هذه العلوم والمعارف تسديدٌ للاجتهاد في الفهم[2].

---

(١) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ج١ ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢.

ثانياً: استنباط المعاني الجديدة.

وهذا مترتّب على ما سبق؛ إذ قد يكون المعنى الذي تمّ فهمه ـ بناءً على إسهام المعارف المتنوعة ـ معنى ضمن معاني متعدّدة للنص الديني، فتسهم المعارف في تحديد المعنى المقصود.

وقد يكون معنى واحدًا مفهومًا أدت المعارف إلى تأكيد فهم معناه.

وقد يكون معنى جديدًا تّم الاهتداء إليه عن طريق المعارف العقلية المتعددة.

والمهم أن تكون المعرفة العقلية التي تستخدم في فهم المراد الإلهي على درجة من الوثوق تنأى بها عن الفرضيات الاحتمالية الضعيفة؛ إذ أنّ المعاني الصحيحة للنصوص تطابق حقائق العلوم.

والفرضيات في حالة ثبوت خطئها تسيئ إلى النّص الذي فُسّر بها[1].

ثالثًا: التصور الصحيح للحادثة (محلّ الحكم).

وهو ما أشار إليه الدكتور الترابي فيما تقدّم من ضرورة الجمع بين علم الطبيعة وعلم الشريعة، لأنّ علم الطبيعة ـ ويقصد به العلوم المتنوعة عدا العلم الشرعي ـ يبصّر بالواقع ويكشف جوانبه، ويشخص أدواءه، تمهيدًا لإنزال الأحكام الشرعية عليه بوعي وبصيرة.

وقد صرّح البعض بأنّ محلّ الحكم الشرعي ـ الذي هو الإنسان وواقعه ـ قد نال نصيبًا من الإهمال على يد من يتعيّن عليهم الاجتهاد في إنزال الأحكام الشرعية، لدورانهم في فلك الاجتهاد السابق، الذي

---

(١) في فقه التدين فهمًا تنزيلاً ج١ ص١٠٢.

يعتبر ـ رغم دقته وإبداعه ـ ثمرة لعصر معين بقضاياه ومشكلاته. بالإضافة إلى عدم إدراكهم للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي تمثل الأدوات الضرورية لفهم الواقع، وإدراك أبعاد الإنسان، والأسباب الحقيقية خلف مشكلاته وقضاياه.

وتدارك هذا الإهمال يتحقق بالتركيز على أن يكون الاجتهاد هو ابن العصر والبيئة، من خلال اشتراط معرفة العلوم الاجتماعية والإنسانية لمن يتصدى لعملية الاجتهاد، وهي العلوم التي تؤدي إلى التصور الصحيح لمحل الحكم.

فلا يكفي في عملية الاجتهاد الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي، بل لا بدّ من معرفة محلّه، وكيفية إنزال الحكم عليه، وهذه تحتاج لعلوم ومعارف يأتي في مقدّمتها العلوم الاجتماعية والإنسانية[1].

رابعًا: دور المعارف في استنباط المقاصد الشرعية.

يشير الواقعيون ـ بداية ـ إلى أنّ الدين كلّه مبني على مقاصد تهدف لتحقيق مصلحة الإنسان، وهذه المصالح منها ما هو منصوصٌ عليه كالمصالح العامّة، ومنها ما تمّ استنباطه بالاستقراء أو بأي طريقة من الطرق الشرعية التي تقدّم ذكرها، كالمصالح الجزئية.

بيد أنّ أصحاب الاتجاه يرون أنّ استنباط المقاصد الجزئية من نصوص الشريعة قد يضاف إليه طريق هام لا غنى عنه في عصر كهذا؛ ذلك أنّ صور الحياة الإنسانية المتغيّرة أصبحت أشدّ تقلّبًا وتغيّرًا في

---

(١) المرجع السابق ص ١٣ (تقديم للأستاذ عمر عبيد حسنة).

هذا العصر، بل إنّ صور الحياة قد حدث فيها ما يشبه الانقلاب الكامل على صور الحياة فيما سبق.

وحيث إنّنا مطالبون بتأسيس الحياة على مقاصد الشريعة، كان لا بد من البحث عن المصالح الجزئية التي تكون أساسًا لحلول دينية لهذا الوضع الجديد. هذا الطريق الهام هو مجموعة العلوم والمعارف في ميادين شتى، ويأتي علم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس في المقدّمة.

أمّا كيفيّة الاستدلال بها على مقاصد الشريعة فتتضح من كون هذه العلوم قد اشتملت على قوانين هي أقرب إلى الحقيقة العلميّة الموضوعية، وهي بهذا تكون وسيلةً صالحة لتحديد مصلحة الإنسان، فلا بدّ منها كوسيلة من وسائل الاجتهاد في تقدير المصالح[1].

ويعي الدكتور عبدالمجيد أنّ اعتماد هذه الوسيلة قد يؤدي إلى مزلق خطير يحيد بالباحث عن مقاصد الشريعة عن جادّة الحقّ. وأبرز تلك المزالق أنّ العلوم العقلية ومنها العلوم الإنسانية نتاج ثقافة غربية، لها مرجعيّتها العقائدية التي سيكون لها أثرٌ كبير في نتائجها العلمية في المجال الإنساني، فتتولّد ممارسات معيّنة ليست نتيجة للبحث العلمي الموضوعي، بل للمرجعية العقدية.. وقد يرى البعض فيها مصالح يمكن أن تكون مقصدًا شرعيًا.

---

(١) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ج١ ص ١٠٥ فما بعدها. وتقديم الأستاذ عمر عبيد حسنة للكتاب نفسه ص ١٣. وتجديد الفكر الإسلامي للترابي ص ٥٥.

ومـثّـل لذلك بما يـتـوهمـه البـعـض من أنّ الربا يـنشّط الحـركـة الاقتصادية، أو أنّ الاختلاط قد يهذّب الأخلاق.

وهذه المحـاذير أو الانحرافـات توجب وضـع ضوابط لدور المعـارف العقلية في تقدير المصلحة، وقد أورد الدكتور النجار ضوابط ثلاثة:

الضابط الأول: التقيّد بالإطار العام للمقاصد الشرعية المنصوص عليها أو المستخلصة بالاستقراء، واتخاذها مصدرًا تحاكم إليه المقاصد الجزئية. وهذا يكشف المصلحة المعتبرة من الملغاة، والحقيقية من الموهومة.

الضابط الثاني: التحرّي في المعارف العقلية، والتمييز بين اليقيني والظنّي الراجح، وبين النظريات المحتملة المظنونة.

الضابط الثالث: تنقية النتائج العلمية الموضوعية من المؤثرات الفكرية العقدية. فلا يعتمد في تقدير المصلحة إلا المعارف العقلية الصحيحة المورّثة لليقين أو للظن الراجح. وهذا الضابط مكمّلٌ لما قبله(١).

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ج١ ص ١١٠ فما بعدها.

المطلب الثاني: مناقشة دور المعارف العقلية في فهم الدين.

نتّفق في البدء على القول بأنّ العقل عندما يشرع في مباشرة النظر في النص الديني لا يعتمد على المبادئ المنطقية العامّة للفكر فقط، بل يكون متأثرًا بمجموعة المعارف والعلوم العقلية المكتسبة. ونضيف أيضًا أنّه غير منفك عن التأثر بواقعه وظروفه وملابساته.

وهذه المسلّمة هي التي تجعلنا دائمًا نؤكد على أنّ العقل لا يمكن أن يكون نزيهًا في تقدير المصالح الجزئية، وكيف يكون كذلك وقد تداخلت مع أحكامه العامة حصيلة المعارف وقيم البيئة التي تكّون فيها؟!.

وعدم النزاهة هنا لا تعني الإلغاء والإقصاء، بل تعني ضرورة أن يشهد معه غيره في تقدير المصالح.

وقد تقدّم قول ابن القيّم ـ رحمه الله ـ أنّ العقل يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفصيله. فهو يدرك الكليّات كحسن العدل وقبح الظلم... إلخ، وقد يجهل كون فعلٍ ما عدلاً أم لا، وهل ما كان عدلاً في وقت يظل كذلك في وقت آخر...؟.

أمّا كون المعارف المتنوعة تعين على فهم المقصود بالنص الشرعي فذلك صحيح إن كان المقصود به ما تؤدي إليه العلوم والمعارف المتنوعة من فهم للواقع، ومعرفة لجوانبه، واستيعاب لقضاياه، باعتبار أنّ الواقع ميدان عمل الدين، وفهمه شرط من شروط الدعوة والقضاء والسياسة والتربية[1].

---

(١) انظر: منهج تجديد الفكر الإسلامي للدكتور عبدالله التركي ضمن كتاب تجديد الفكر الإسلامي لمجموعة باحثين ص ٢٦ .

كما يصح هذا القول أيضًا في النصوص ذات الدلالة الظنّية التي تتسع لأكثر من معنى، فتعين المعارف المتنوعة في تحديد المعنى المقصود.

أمّا النصوص ذات الدلالة القاطعة فلا تحتاج للكشف عن معناها إلى ما تقدّم؛ لانكشاف المعنى ووضوحه.

والقول بضبط دور العلوم العقلية في فهم المقصود الديني باعتماد اليقيني منها أو الظني الراجح، يزيد على القول بأنّ المعاني الصحيحة للنصوص تطابق حقائق العلوم، حيث أضيفت في القول الأول الظنيات الراجحة. والظنّ الراجح في ميدان الشريعة مقبولٌ وتبنى عليه الأحكام، وهو لا يكون إلاّ في الأدلّة ذات الدلالة الظنيّة. لكنّه في مجال الإعجاز العلمي مرفوضٌ؛ إذ الظن الراجح في مجال العلوم التي تدرس الكون والإنسان لا يعوّل عليه كثيرًا، ولا يمنح الثقة إلا إذا ارتقى إلى مرتبة الحقيقة. ويمكن أن يكون المرجوح هو الحقيقة كما تؤدي إلى ذلك كثيرٌ من الأبحاث.

فكيف تحمل النصوص ـ ذات الدلالة الإعجازية ـ على ظن قد يثبت خطأه وإن كان راجحًا؟.

ولا نشك في وجوب اشتراط كل شرط يؤدي إلى تحقيق الاجتهاد الشرعي في صورته المطلوبة، فإذا توقف فهم الواقع (محلّ الحكم) على المعرفة الاقتصادية أوالاجتماعية أو الطبية أو غيرها، كان لزامًا على المجتهد ـ فردًا أو جماعةً ـ استيفاء هذا الشرط للوفاء بمتطلّبات الاجتهاد الذي يعني «استفراغ الوسع». وقد أشرنا إلى ما ذكره الطوفي بعد

إيراده لشروط الاجتهاد حيث قال: «المشترط في الاجتهاد معرفة ما يتوقف عليه حصول ظن الحكم الشرعي، سواء انحصر ذلك في جميع ما ذكر، أو خرج عنه شيء لم يذكر، فمعرفته معتبرة»[1]. واعتبار المعارف المتنوعة في الاجتهاد بعمومه، أو تقدير المصالح، لا يعني ـ بالضرورة ـ إحاطة المجتهد بتلك العلوم، بل الرجوع لأصحاب الاختصاص فيها، حسب اقتضاء محلّ الحكم، وتوظيف ذلك في عملية الاجتهاد.

وتوظيف العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية في تقدير المصالح واستنباطها لا بد أن يُسبق بتمحيص هذه العلوم والمعارف، ومعرفة النتائج الموضوعية التي تعبّر عن جهد علمي موضوعي، بعيدًا عن المؤثرات الفكرية والعقدية التي تتداخل معً موضوعات تلك العلوم بشكل أو بآخر. ومن ثمّ يمكن إدماج تلك المعارف في الوسائل المعينة على عملية الاجتهاد، وتقدير المصلحة.

وحيث تتداخل الجهود العلمية في الدراسات الاجتماعية والتربويّة والنفسية وغيرها مع المرجعيّة العقدّية للثقافة التي أنتجتها، ويتداخل فيها ـ أيضًا ـ اليقيني بالموهوم.. كان لا بدّ من ردّ أي مصلحة تقدّرها هذه المعارف إلى المصالح الشرعية المعتبرة، وضبطها بضوابطها، فما انضبط منها كان مصلحة شرعية وما تفلّت من الضوابط فلا عبرة به.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٥٨٤.

المبحث الثالث
في قواعد أصولية واقعية لتنزيل الأحكام على الواقع

وفيه مطالب:

المطلب الأول: الواقعية. وتشمل:

أولاً: استيعاب الواقع.

ثانيًا: إدراج الصور الواقعية تحت قواعد الشرع الكليّة.

ثالثًا: الموازنة بين الاحتمالات المظنونة لاعتماد المناسب للواقع.

المطلب الثاني: التكاملية. وتشمل:

أولاً: فهم الجوانب الواقعية للحادثة (محلّ الحكم).

ثانيًا: اعتبار المرجع العقدي للحكم العملي في صياغة الأحكام.

ثالثًا: اعتبار مآلات الأحكام.

المطلب الثالث: مراعاة المقاصد الشرعيّة لدى تنزيل الأحكام على الواقع.

المطلب الأول: الواقعية.

وتشمل:

الفقرة الأولى: استيعاب الواقع.

واستيعاب الواقع له جانبان:

الجانب الأول: يتعلق بمرحلة الاستنباط المؤسسة على فهم الدّين.

والجانب الثاني: يتعلق بمرحلة تنزيل الحكم على الواقع.

ففي الجانب الأول يتفق الجميع على أنّ معرفة الواقع يعدّ عاملاً مهمًا في التدين، بل قد لا يقلّ أهمية عن فهم الدين نفسه. فتحقيق الدين في الواقع لا بدّ له من توافر شرطين: فهم الدين، وفهم الواقع.

ومن فهم الواقع استيعاب حقيقته، والوقوف على طبيعته وعناصر تكوينه. وقد تقدّم أنّ المقصود بالواقع الإنساني هو ما تجري عليه الحياة في مجتمع ما من أسلوب في تحقيق أغراض ذلك المجتمع. وذلك الأسلوب له عناصر متعدّدة بحسب تعدّد جوانب المجتمع ذاته، فهناك العنصر الاجتماعي (النظام الاجتماعي) والعنصر الاقتصادي (النظام الاقتصادي) والعنصر الثقافي (النظام الثقافي والتربوي) والعنصر السياسي (النظام السياسي). والواقع الإنساني واقعٌ متغيّر يتطلب في فهمه أدبًا خاصًا وقواعد تتناسب مع طبيعته، وأهمّ هذه القواعد:

أولاً: المعايشة الحقة لهذا الواقع معايشة تؤدي إلى الاطلاع على مشاكله ومناشطه وقضاياه. ومع أهمية هذه القاعدة إلاّ أنّها لن تؤدي - بالضرورة - إلى فهم عميق للواقع مما يتطلب الانتقال إلى القاعدة التي تليها.

ثانيًا: توظيف العلوم الإنسانية في رصد وتحليل الظواهر الواقعية.

والعلوم الإنسانية متعدّدة ومتنوعة، فمنها الاجتماعية، ومنها الاقتصادية، ومنها الثقافية... فهذه العلوم بطرق بحثها وقوانينها أدوات ضرورية للكشف عن التركيبة النفسية الفردية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للأمّة؛ إذ تمثّل هذه معطيات لا غنى عنها في إقامة الدين لتجري عليه الحياة الاجتماعية الشاملة.

فهاتان القاعدتان ضروريتان لفهم الواقع فهمًا يتيح استنباط الأحكام المناسبة التي يتحقق من خلالها تدّين الواقع وجريان الحياة فيه على الهدي الإلهي[1].

والجانب الآخر لاستيعاب الواقع هو المتعلّق بمرحلة تنزيل الأحكام عليه.

فبعد أن تمّ فهم الواقع من خلال الوسائل المتقدّمة، وبعد أن سبقه فهم الدّين بما تقدّم من قواعد، ينتقل الأمر إلى مرحلة تنزيل الحكم على الواقع.

وفي هذا الجانب تتفاوت نظرة الواقعيين إلى اعتبار الواقع في تنزيل الأحكام.

فالقرضاوي الذي يعتبر فهم الواقع عاملاً مهمًا في الفقه والفتوى، ولا يتحقق التطبيق بدونه، يحذّر من الوقوع تحت ضغطه، وتبريره بجرّ النّصوص إليه، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده. وهو غالبًا ما يقصد الواقع المعاصر[2].

والحلّ الذي يراه مناسبًا لإضفاء التدّين على الواقع، بعيدًا عن

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ج١ ص ١١٩ فما بعدها.

(٢) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للقرضاوي ص ٤٣.

الارتماء في أحضانه، أو التغافل عنه، هو اعتماد فقه الموازنات، وفقه الأولويات.

ففي الأول تتمّ الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، وبين المفاسد بعضها وبعض، وبين المصالح والمفاسد. ولا تتحقق الموازنة إلا بفهمٍ للشرع نصوصه ومقاصده، وفهمٍ للواقع بجميع جوانبه، وتكاملٍ بين الفقهين للوصول إلى الموازنة العلمية السليمة.

وفي الثاني لا بدّ من وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم، أو يقدّم ما حقّه التأخير، ولا يصغّر الأمر الكبير، ولا يكبّر الأمر الصغير.

واعتماد هذين الفقهين يحقق فقهًا جديدًا يكون أساسًا للبناء الدعوي والتربوي في الواقع المعاصر[1].

في حين يرى الأستاذ طارق البشري[2] أنّ اعتبار الواقع في صياغة الفقه المناسب له يقتضي صياغة الواقع أولاً في هياكله وعلاقاته ومؤسساته على نحو يتقبّل حكم النّص الشرعي، ثم الإفساح في الاجتهادات الفقهية لما يطرأ من تغيير في تركيب الواقع. فمعرفة الواقع واستيعابه لا تعني إنزال حكم النص حسب مقتضى الواقع كما هو، بل تعني ـ هنا ـ «أن يكون الواقع مجعولاً على استعداد لتقبّل حكم النّص

---

(١) انظر: أولويات الحركة الإسلامية للقرضاوي ص ٢٩ فما بعدها.

(٢) هو المستشار طارق البشري نائب رئيس مجلس الدولة المصري، من مواليد عام ١٩٣٣م. تخرج في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، وله مؤلفات في التاريخ المصري والإسلامي ودراسات حول الحركات السياسية المعاصرة.

والتفاعل معه»[1].

فإذا أردنا أن نطبق أحكام الميراث فلا بدّ أولاً من كون المجتمع يحتفظ بنظام الأسرة، بل إنّ بعض أحكام الميراث المتعلقة بتوريث الأباعد من العصبات تتطلب استقرار نظام الأسرة الممتدة. وهكذا فإذا كان تجديد الفقه الإسلامي يقتضي وصله بالواقع، فوصله بالواقع يقتضي بأن يمكن له في الأرض بصياغة الواقع على نحو يتقبل الحكم الشرعي؛ إذ أنّ صياغته على أسس الفلسفات الوضعية لن يؤدي في التطبيق إلاّ إلى ذلك الانفصام الحادث بين نصوص وبين واقع منفلتٍ منها وبعيد عن قيمها.

ولتحقيق هذه الرؤية لا بد من اعتماد الآتي:

أولاً: حفظ سيادة الأصول العامّة للشريعة على الأوضاع الاجتماعية ونظم الحياة، مع إدراك ضعفها في حالة قيام الوضع الاجتماعي على تعارض معها، والتنبّه لما ينبغي من صياغة الوضع الاجتماعي على حالة تمكن من دعم الفاعلية الاجتماعية للأحكام المنزّلة.

ثانيًا: إدراك الأوضاع الاجتماعية الملابسة لاجتهادات الفقهاء السابقين، وإدراك رؤية الفقهاء لواقع الحال زمن الفتوى أو الاجتهاد.

ثالثًا: إدراك واقعنا حسب ما تقدّم.

وعند إنزال الأحكام على الواقع يرجّح منها ما يحقق مصلحة الدين والجماعة، طالما كان الحكم الشرعي متصل الأواصر بالمقاصد العليا

---

(١) انظر: ملاحظات منهجية حول التجديد في الفقه الإسلامي لطارق البشري في الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر - مجموعة باحثين ص ٥٣.

للشريعة والمصالح الحافظة لها(١).

أمّا الدكتور **عبدالمجيد النجار** فيرى أنّ مراعاة الواقع كما كانت هامّة في مرحلة الفهم، فإنّها كذلك في مرحلة صياغة الأحكام، والمدوّنات الفقهيّة تؤكد ذلك، فأئمة الفقه لم يكونوا في صياغتهم للأحكام الشرعية يتعاملون مع النصوص فحسب، ليستخرجوا منها ما يتناول أجناس الأفعال كأحكامٍ مجردة، بل إنّ الأحداث الواقعة كانت عنصرًا أساسيًا في صياغة الأحكام الشرعية بمراعاة ظروفها وملابساتها، والتبصّر بأسبابها وعللها، والاختلاف بين المدارس الفقهيّة لم يكن راجعًا إلى الاختلاف في فهم النصوص فحسب، ولكن شطرًا كبيرًا منه ناشئٌ من الاختلاف بين الأوضاع المحلّية للحياة والعادات في البيئة التي ينشأ فيها الفقيه صاحب المدرسة، فتنزيل النصوص على الواقع يسفر عن وجوهٍ متعدّدة للفقه تعدّد صور الواقع الذي تنزّل عليه، ويكون كل وجه من تلك الوجوه حاملاً لخصائص الصورة الواقعية التي نزّل عليها(٢).

وحيث كان الأمر في الواقع التأريخي كما تقدّم فإنّ واقعنا المعاصر يفرض اعتماد مبدأ الواقعية في صياغة الشريعة.

والواقعية في الصياغة تعني «نظم الأحكام الدينيّة نظمًا يتكون منه نسق مخصوص، يقدّر لمعالجة وضع واقعي من أوضاع المسلمين،

---

(١) انظر: ملاحظات منهجية حول التجديد في الفقه الإسلامي لطارق البشري في: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر - مجموعة باحثين ص ٥١ فما بعدها.

(٢) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي لعبدالمجيد النجار ص ١٦٩ فما بعدها.

فتراعى فيه خصوصياته وملابساته، بحيث يكون ذلك النسق منصبًا على ذلك الوضع بذاته، يقوّم وجهته وفق هدي الدين، وهو بذلك يشبه أن يكون فتوى في شكل موسع، متعدّد العناصر، تتعلّق بواقع معيّن، وتبنى بحسبه، وقد لا تصبح صالحة إذا ما تغيّرت معطيات ذلك الواقع وأسبابه»[١].

وأول الواقعية في الصياغة النظرة إلى الواقع نظرةً وصفيّة كاشفة تهدف إلى استيعاب الواقع من جهة ملاحظة جوانب الحق والباطل فيه، فيؤخذ بعين الاعتبار عناصر الحق، وما طرأ من الباطل، لكي تتضمّن خطة الصياغة الإبقاء على عناصر الحق، وتغيير عناصر الباطل ارتقاءً بالصورة الواقعية إلى مقتضيات التدين الحق. وهذه النظرة تضاد النظرة الجمليّة المؤدية إلى الرفض والإلغاء للواقع بقصد تأسيس واقع جديد مثالي، فهذه النظرة المثالية تولد خطة مثالية غير واقعية، لا تكون صالحة لعلاج الواقع، فتبوء إلى الفشل.

ونتيجةً لتلك النظرة العلميّة الوصفيّة الكاشفة يتم نظم الأحكام الشرعية نظمًا على أساسها، حيث تتم صياغة الأحكام الشرعية بما يناسب تلك الصورة الواقعية من حيث تحقيق المصلحة فيها[٢]. ويوضح ذلك الفقرتان بعدها:

الفقرة الثانية: إدراج الصور الواقعية تحت قواعد الشرع الكلية.

والحكم في القاعدة الكليّة يتعلّق بالأجناس العالية المشتملة على صور وأنواع عديدة من الأفعال. فينظر في الصورة الواقعية، ويبحث

---

(١) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً لعبدالمجيد النجار ج٢ ص ٧١.

(٢) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً لعبدالمجيد النجار ج٢ ص ٧٣ فما بعدها.

عن نوعها الذي تندرج فيه والذي تعلّق به حكم الشرع، فيعرف حكمها من خلاله.

ومثال ذلك النظر في صور المعاملات المالية الواقعية، والتمييز بينها بإدراج ما كان ضمن نوع الربا تحته ليأخذ حكمه، وبين ما خرج عن ذلك ليأخذ حكمًا مغايرًا.

واستشهد النجار بقول الشاطبي في تحقيق المناط: «ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنّما أتت بأمور كلّيّة، وعبارات مطلقة، تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرًا في الحكم بإطلاق... فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلاّ بعد المعرفة بأنّ هذا المعيّن يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون»[1].

ويستنتج من هذا القول أنّ استيعاب الأحكام الدينيّة بالفهم لا يكفي بذاته في معالجة الوقائع بها، بل لا بد من اجتهاد تقع به المواءمة بين الواقعة وبين حكم الشرع الذي يخصّها، فتنشأ من ذلك مجموعة من الأحكام المتخيّرة توجه الأوضاع القائمة بمنع بعضها، وإقرار بعضها الآخر حسب اندراجها في أنواعها المتعلقة بها الأحكام ابتداءً[2].

الفقرة الثالثة: الموازنة بين الاحتمالات المظنونة لاعتماد المناسب للواقع.

وهذه إحدى الخطوات المطلوبة لنظم الأحكام بما يناسب الصورة

---

(١) الموافقات ج٤ ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً لعبدالمجيد النجار ج٢ ص ٧٥ ـ ٧٦.

الواقعية. والموازنة هنا تكون بين الدلالات المظنونة لاختيار المناسب منها. وهذا الاختيار لن يقتصر على الاحتمال الرّاجح فقط، بل قد يتعلّق بالاحتمال المرجوح إذا كان هذا الاحتمال هو الأليق بالصورة الواقعية، فأيُ الاحتمالات رُجّح أنّه الأكثر تحقيقًا للمصلحة يتم اعتماده.

وما تقدّم يكون في احتمالات الأدلة الموجودة، أمّا عند غياب الدليل المباشر فيتم استحداث الأحكام الشرعيّة بناءً على الأصول والمقاصد العامّة، مع اعتبار خصائص الواقعة وعناصرها العينيّة[1].

المناقشة:

نتّفق مع القائلين بضرورة فهم الواقع وملابساته وأحواله، من خلال المعايشة، ومن خلال اعتماد المناهج العلمية للرصد والتحليل، وهي مناهج تتجسّد في معارف كثيرة، تقدّمت الإشارة إلى أهمّها.

إلاّ أنّ هذا الفهم للواقع، والكشف عن جوانبه، لا يلزم منهما تقرير الأحكام وإنزالها عليه كما يتطلّبه هو لا كما هو المراد الإلهي.

وقد حاول الواقعيون تحقيق هذه الرؤية في ثنايا الحديث عن اعتبار الواقع.

فالقرضاوي يحذّر من الارتماء في أحضانه بالاستسلام لضغطه، وتبريره بجرّ النصوص إليه.

وعبدالمجيد النجار يرى ضرورة الارتقاء بالصورة الواقعية إلى مقتضيات التدّين الحق.

وطارق البشري يرى صياغة الواقع أولاً ليكون في حالةٍ مهيأة لتقبّل حكم الشرع.

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦ فما بعدها.

وهذه النظريات أو المقولات تؤكد على المواءمة بين الحكم والواقع، فلا تؤخذ الأحكام مجردة لتطبق على كل الوقائع دون اعتبار لخصوصيتها، ولا تراعى الوقائع مراعاة تُفرض الأحكام بناءً على حالها ومطلبها، بعيدًا عن المدلول الصحيح للأحكام الشرعية.

إلاّ أنّ تحويل تلك المقولات إلى منهج علمي يلاحظ فيه التأثر بالواقع، وعدم القدرة على تجاوز ضغطه ومتطلّباته.

فالدكتور القرضاوي باعتماده لفقه الموازنات وفقه الأولويات يؤسس لمنهج علمي واقعي له مكانته من الناحية النظرية، لكن التطبيق يظلّ دائمًا محلّ الخلاف أو مثير الإشكال.. ففي فقه الموازنات تظلّ الموازنة بين المصالح والمفاسد في الأساس ـ حتى في الموازنة بين المفاسد والمفاسد بارتكاب أدنى المفسدتين درءًا لأعظمهما تتحقق مصلحة دفع المفسدة الكبرى ـ بيد أنّ تحديد المصالح وتقدير رجحانها على المفاسد في واقعة ما تتفاوت فيه الأنظار، فقد يُعد مصلحة ما ليس كذلك في الحقيقة وإن بدا كمصلحة... وهكذا.

والقرضاوي تنبّه لصعوبة هذا الأمر، ولكنّه علّق الصعوبة على أفهام العوام وأمثالهم؛ إذ يقول: «إنّ تقرير المبدأ سهل، ولكن ممارسته صعبة،لأن فقه الموازنات يصعب على العوام وأمثالهم من القادرين على التشويش لأدنى سبب»(١). ولعمري إنّ صعوبته لا تقتصر على العوام وأمثالهم، بل على المجتهدين أيضًا، طالما كان مقارنةً بين أوضاع، ومفاضلةً بين أحوال، وموازنةً بين مكاسب وخسائر على المدى القريب

(١) أولويات الحركة الإسلامية ص ٣٣.

والبعيد، واختيارًا لما يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة[1].

وحيث كانت المصلحة هي الأساس الذي يستند إليه فقه الموازانات ـ من خلال الموازنات بين المصالح، أو بين المفاسد، أو بين المصالح والمفاسد ـ فإنّ تداخل المصالح بواقع الناس قد يلغي الفواصل بين ما كان مصلحةً حقيقيةً عامّة وما كان مصلحة موهومة أو خاصة، فيُعتمد بعض ما يُظن أنه مصلحة، مع أنّه ـ في واقع الأمر ـ وجّه من أوجه الواقع، تم الرضوخ له، وتبريره بإضفاء الشرعية عليه باعتباره مصلحةً شرعية.

ونحن لا نصادر القول بفقه الموازنات، فهو فقه عظيم الفائدة متى ما تحقق له المنهج العلمي الواضح والفقيه المتبصّر.

وقد عرضنا كثيرًا من الآراء التي تعتمد المصالح، وترى بناء الأحكام عليها، دون تحرير وتدقيق لمفهوم المصلحة وضوابطها.

وهي وإن كانت حاضرةً في ذهن الدكتور القرضاوي إلاّ أنّ تحريرها والإشارة إلى ضوابطها، وقواعد ترجيحها يحتاج إلى بسط وتوضيح في مقام قد يؤدي تركها فيه إلى اللبس والتشويش.

أمّا فقه الأولويات فلا يقلّ صعوبةً عن فقه الموازنات، فوضع كل شيء في مرتبته وفق قوانين الكون وأحكام الشرع، يسبقه ـ بالضرورة ـ فهم القوانين ومعرفة الأحكام، وما ذاك إلا للعلماء المحقّقين. واجتهادهم هو المطلوب في مثل هذه القضايا.

أمّا ما ذهب إليه الاستاذ طارق البشري من وجوب البدء بصياغة الواقع صياغةً تجعله مستعدًا لقبول حكم الشرع، فهو وإن بدا أمرًا جيدًا ومعقولاً إلا أنّ هذا قد يؤدي إلى تأخر تطبيق حكم الشرع على الواقع؛

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦.

انتظارًا لصياغة الواقع على النحو المشار إليه، فإذا لم تتم الصياغة تأخر التطبيق.

وفي اعتقادي أنّ حكم الشرع نفسه هو الذي يتولى تلك الصياغة، بتحويل المجتمع وأنماطه لمجتمع مسلم بتطبيق أحكام الشرع عليه.

أمّا نظرة طارق البشري للحكم الشرعي فهي لا تخرج عن تلك النظرة (الواقعية) التي لا ترى في الأحكام الشرعية إلاّ ارتباطها بالمقاصد العليا للشريعة، والمصالح الحافظة لها، فحيث تحققت المصالح كانت الأحكام. يقول: «فالحكم الشرعي متصل الأواصر بالمقاصد العليا للشريعة والمصالح الحفيظة لها، ومع جلب النفع ودفع الضرر عن جماعة المسلمين وأفرادهم، وهذا أمرٌ متضمّن في صميم الحكم الشرعي، ومتضمّنٌ باللزوم في اجتهادات الفقه، والحكم يدور في هذا المدار. وما دامت ثوابت الشريعة تسع عددًا من الوجوه بين المنع والوجوب، فإن مصلحة الدين والجماعة هو ما يرجح فيما يرجح وجه الرأي»[1].

وهذه النظرة ـ مع سلامتها من الناحية النظرية ـ إلاّ أنّ حقيقتها القفز فوق النصوص التفصيلية، المتضمنّة للأحكام بصفة مباشرة من كتاب أو سنّة، والتعلق بمصلحة توصف بالشرعية دون الإشارة لضوابطها وحدودها.

وقد تقدّم أنّ المصلحة لا تكون معتبرة إلا إذا اندرجت في مقاصد الشرع الكليّة، ولن تكون كذلك إذا صادمت النص من الكتاب والسنة، أو

---

(١) انظر: ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي لطارق البشري بحث منشور بكتاب: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ص ٥١.

أدت إلى تفـويت مـصلحـة أهـم منهـا.. إلـخ. وهذه الضــوابط لا نرى من يتعرّض لهـا عند الحديث عنً المصالح، لتظلّ الكلمة واسـعة شاملة، يمكن إنزالها على الواقعة المراد إدراجها تحت المصالح الشرعية.

ويرى الدكتور عبدالمجيد النجار أنّ الواقعية تعني المواءمة بين حكم الشـرع ومعطيات الواقع، بالإبقاء على عناصـر الحق، وتغـيير عناصـر الباطل، ارتقاءً بالصورة الواقعية إلى مقتضى التدين الحق.

ويرى أنّ إدخال الصـورة الواقعية تحت حكم الشـرع يكون بالبحث عن حكم نوعها الذي تندرج فيه، لتأخذ حكمًا حلاً أو حرمةً.

وهذه الضوابط للصياغة الواقـعية للأحكام تسـهم في تطبيق أحكام الشرع دون الرضوخ لمتطلّبات الواقع، والقبول به كما هو عليه.

والذي تجب مـلاحـظتـه هنا أنّ الاجـتـهـاد في تحـديد نوع الـواقـعـة (مـحلّ الحكم) هو مـا ينبـغي الاهتمـام به، لتـحـقيق إدراج الـواقعـة تحت نوعـهـا الحقـيقـي، لا تحت نوع آخـر تتـداخل مـعه في بـعض القسـمـات. ونذكّر هنا بمحـاولة الدكتور رفيق العـجم إدخال الفائدة المصرفـية تحت نوعها الذي هو ـ عنده ـ البيع الحلال، لا الربا المحرم.

وما أشار إليه الدكتور عبدالمجيد النجار من الموازنة بين الاحتمالات المظنونة لاعـتمـاد ما يحقق المصلحة منهـا لا يخـرج عمّـا قاله الدكتـور القـرضـاوي فـي فـقــه الموازنات، ويناقش هنا بمـا نوقش به هـناك من ضـرورة التنبّـه للمصـالح، وتحـديد مـفاهـيمـهـا، وضـبطهـا بالضـوابط الشرعية التي تجعل منها أساسًا صحيحًا للحكم الشرعي.

المطلب الثاني: التكاملية.

وتشمل الفقرات الآتية:

الفقرة الأولى: فهم الجوانب الواقعية للحادثة.

وفهمها لدى أصحاب الاتجاه الواقعي يعني الإحاطة بها مع إدراك التفاعل المستمر بينها، فجوانب الواقع تؤثر في بعضها وتتأثر كذلك، وكذلك حياة الإنسان قد يحصل في جانب منها مصلحة تؤثر على جانب آخر تأثيرًا سلبيًا.

ومن فهم هذه الجوانب إدراك عدم الاطراد في انضباط أحوال الواقع. فما يكون نافعًا في مجال قد يترتّب عليه ضررٌ في مجال آخر. يقابل هذا انضباط مطرد في الأحكام الشرعية المجردّة. وعند تطبيق الأحكام على الواقع تنشأ مشكلة التوفيق بين المنضبط وغير المنضبط.

ومثال ذلك أنّ حكم الملكيّة الفرديّة الإباحة، وهي حكمٌ مطلق. والملكية الفردية كواقع تكون مصلحة مؤكدة في حال، وفي حال آخر قد تؤدي إلى فوات مصلحة مؤكدة. والأول واضح في أثر الملكية الفردية في نمو الاقتصاد وازدهاره، والثاني يتضح فيما لو تعلقت الملكية الفردية بمكان تتعيّن فيها مصلحة جماعية مؤكدة، أو ملكيّة سلعة ضرورية للحياة بقصد الاحتكار.

وللتوفيق بين حكم الشرع وبين الواقعة تصاغ الأحكام بالنسبة لكل واقعة صياغة يؤخذ فيها بعين الاعتبار تأثير ذلك الحكم على بقية جوانب الواقعة، بحيث تتكامل المصلحة فيها.

ومن قواعد التكامل فهم التفاعل والتشابك بين عناصر الصور الواقعية ـكما أشرنا ـ فتلاحظ العلاقات بين الجوانب النفسية والثقافية والاقتصادية والسياسية ... إلخ، لتكون آثار الأحكام الشرعية المنزّلة عليها متوافقةً ومتكاملة في تحقيق الإصلاح.(١)

الفقرة الثانية: اعتبار المرجع العقدي للحكم العملي في صياغة الأحكام.

والمعنى أن كل حكم عملي له مرجع عقدي مباشر، ولابدّ من اعتباره لتحقيق التكامل في صياغة الأحكام للوقائع المعاصرة.

ومثال ذلك: الأحكام المتعلّقة بالاقتصاد لها مرجع عقدي، هو الإيمان بأنّ الله مالك كلّ شيء، وما الإنسان إلا مستخلف على ما بين يديه. وعلى هذا ينبغي أن تجري أفعاله في المجال الاقتصادي.

والالتزام بالمرجع العقدي في صياغة الأحكام العملية يحقق التكامل من جهة عودة جميع المرجعيات العقديّة الجزئية إلى أصول العقيدة الدينية، ويحقق من ناحية أخرى التكامل بين الأحكام العملية الجزئية التي تمت صياغتها، حيث روعي فيها انضباطها بمرجعها العقدي(٢).

الفقرة الثالثة: اعتبار مآلات الأحكام.

---

(١) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ج٢ ص٨٣–٨٨.

(٢) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ج٢ ص ٨٨ ـ ٨٩.

الأحكام الشرعية المجردة ضابطةٌ للحق في أجناس الأفعال، لكنّها عندما تتعلق بأفعالٍ عينيّة بظروفها الخاصة ففي هذه الحالة قد لا تؤدي بعض الأحكام إلى غايتها، بل قد تفضي إلى عكس ذلك.

والسبب ـ كما يقول د. عبدالمجيد النجار ـ هو من الخصائص الواقعية للفعل، التي جعلته يؤول بالحكم إلى غير ما وضع له.

ولهذا فإنّ الاجتهاد في صياغة الأحكام المتعلقة بواقعة ما، ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار مآل الحكم.

واعتبار مآلات الحكم ـ لديه ـ ينبغي أن يبنى على علم دقيق بأسباب التفاعل بين عناصر الواقع (محلّ الحكم) بحيث تؤدي إلى معرفة النتائج عند تطبيق الأحكام، فيعتمد ما يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة من تطبيق الحكم أو العدول عنه إلى غيره.

والتكامل يتحقق هنا من خلال اعتبار مآلات الأحكام بصور متعددة، إذ تؤدي هذه الصور إلى تلافي ما يمكن أن يحصل من تضارب بين المصلحة المرادة بالحكم الشرعي، وبين الضرر الذي قد يفضي اعتمادها إليه[1].

المناقشة:

القول بإدراك جميع الجوانب للواقعة محلّ الحكم، والتفاعل بين جوانبها المختلفة لإعطائها الحكم الشرعي المناسب لها، قولٌ يتّفق مع

---

(١) في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ج٢ ص ٩١ ـ ٩٢.

القول بتحقيق المناط. ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محلّه. واشتمال المحلّ على المعنى الذي أنيط به الحكم اشتمالٌ متفاوت. فهناك الأعلى وهناك الأدنى، وبينهما مراتبٌ لا تنحصر، وتحديد ذلك عائدٌ للاجتهاد(١).

والمهم هنا أن يتحقق الاجتهاد حسب صورته الشرعية، فمتى ما تحقق مناط الحكم ثبت الحكم الشرعي. والتأكيد على هذا الأمر تأكيدٌ على حاكميّة الشرع. إذ أنّ القول بمراعاة الجوانب المتعددة للواقعة وتأثير بعضها على بعض ـ وإن كان مقبولاً من حيث العموم ـ قد يؤدي إلى جعل المؤثرات أو التداخل بين جوانب الواقعة عائقًا دون إنزال حكم الشرع عليها، أو تأويل الأحكام تأويلاً لا يقبله المنهج الشرعي.

فإذا تحقق لنا مناط الحكم وجب القول بتحقق الحكم الشرعي دون النظر للملابسات والمؤثرات الأخرى التي قد يثيرها عرف، أو تقرّها عادة.

ومن أمثلة ذلك في الواقع الاجتماعي أنّ القول بتحريم الاختلاط قد يؤدي إلى إثارة مشاكل متعددة في وسط معيّن اعتاد هذا الأمر، وبنى مؤسساته الاجتماعية عليه وقدّر لذلك الجوانب الاقتصادية... إلاّ أنّ مراعاة هذه الجوانب وتبادل التأثير فيما بينها يؤدي إلى تعطيل الحكم الشرعي. وهذا هو ما يجب التنبّه إليه.

فيجب أن تكون الدراسة لتلك المؤثرات والأسباب دراسة دقيقةً

---

(١) انظر: الموافقات ج٤ ص ٩٠.

يتحرى فيها كون السبب أو المانع من تطبيق حكمٍ ما سببًا أو مانعًا شرعيًا، فإننّا نعلم أنّ وجود المانع الشرعي في واقعةٍ ما دليلٌ على خروجها عن مقتضى الحكم أصلاً؛ إذ ترتبط الأحكام بمحالّها بناءً على توافر الشروط وانتفاء الموانع، فإذا انتفى شرط أو وجد مانع لم يدخل المحل تحت الحكم ابتداءً.

أمّا أن نذهب إلى مراعاة العادات والأعراف في إثبات الأحكام أو نفيها فذلك مضاد للمنهج الشرعي الصحيح، الذي يجعل الإسلام حاكمًا على العادة، يبطل منها ما يبطل، ويقبل منها ما يقبل، حسب منهجه ومفاهيمه ومقاصده[1].

والقول كذلك في اعتبار مآلات الأحكام، فإن كان اعتبارها مبنيًا على عدم قبول تعارض الأحكام الشرعية مع العادات والأعراف، فذلك مرفوض؛ إذ الأصل عدم تعارض العادة والعرف مع أحكام الشرع، فإذا وقع التعارض بطلت العادة والعرف، وحُكّمَ الشرع.

أمّا إذا كان اعتبار مآل الحكم مبنيًا على مصالح أو مفاسد اعتبر الشارع ثبوتها أو انتفاءها فذلك مشروع، وواقع.

يقول الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام

---

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد سفياني ص ٥٢٥.

إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل (فقد يكون)[1] مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك»[2].

ومثّل لذلك بأمثلة منها عدم قتل الرسول ﷺ للمنافقين مع ظهور ضررهم على الإسلام، فموجب القتل حاصلٌ وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعي في إفساد حال المسلمين كافّة، ولكن يُخشى أن يؤول الأمر إلى اتهام النبي ﷺ بقتل أصحابه، ممّا يدفع بمريدي الإسلام إلى الإحجام عنه، وفي هذا ضررٌ أشدّ على الإسلام من بقاء المنافقين[3].

فالمصالح المطلوبة هنا معتبرة شرعًا، وكذلك انتفاء المفاسد. فإذا كان اعتبار المآلات مبنيًا على هذه الاعتبارات الشرعية فهو مقبولٌ، وإلا فلا. وليس لكلّ أحد اعتبار المآل، والحكم على وفقه، فهو مجالٌ صعب المورد كما يقول الشاطبي[4]. فلا بدّ من الإحاطة بأحكام الشرع ومقاصده، وأحوال الواقعة وملابساتها، ليتحقق العلم والبصيرة، ولتجري الأحكام على مراد الشرع، لا على متطلّبات الواقع.

---

(١) ما بداخل القوس إضافة اعتبرها الشارح عبدالله دراز.

(٢) الموافقات ١٩٤/٤.

(٣) المرجع السابق ص ١٩٧، وانظر شرح الشيخ عبدالله دراز.

(٤) المرجع السابق ص ١٩٥.

المطلب الثالث: مراعاة المقاصد الشرعية لدى تنزيل الأحكام على الواقع.

يذهب الدكتور عبد المجيد النجار إلى الفصل بين تلازم مقاصد الشريعة وأحكامها على المستوى النظري (مستوى التجريد)، وبين تلازمهما عند الوقوع على الأفعال بأعيانها.

فالارتباط بين الحكم ومقصده لازم على المستوى النظري، أمّا في حالة وقوع الحكم على عين الفعل فلا يكون المقصد ـ بالضرورة ـ ملازماً له؛ إذ قد يحتف الفعل بظروف وملابسات تحول دون تحقيقه للمقصد الشرعي من الحكم النازل عليه(١).

ومثّل لذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: «إنّ حكم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقصده حفظ المجتمع، وتحقيق سلامته وأمنه، وإحقاق الحق فيه، إلا أنه قد يأتي على جماعة ما ظرفٌ يبلغون فيه من قساوة القلوب ما يجعلهم يقابلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالعناد والإصرار، ويقابلون القائم بهذا الواجب بالأذى، فلا يتحقق إذن المقصد من هذا الحكم بإجرائه في الواقع، وإن كان لازماً له في الأصل»(٢).

والتلازم بين الحكم الشرعي ومقصده نظرياً يتطلب اجتهاداً يكشف عن مقاصد الأحكام، وهو الاجتهاد في الفهم. وهذا اجتهادٌ أوّلي.

أمّا حصول المقاصد في الواقع أو عدم حصولها فيتطلب اجتهاداً ثانياً.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ج٢ ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق ص ٩٦.

والاجتهاد الأول كان محل عناية ـ يقول النجار ـ لدى الأصوليين. أما الاجتهاد الثاني ـ الرامي إلى الكشف عن تحقق المقاصد من أحكامها في الواقع ـ فلم يحظ بالعناية والدراسة، وربما عادت كثير من المزالق في الاجتهادات الفقهية قديماً وحديثاً إلى هذه الثغرة.

وفي غياب التقعيد الأصولي لهذه المسألة، حاول الدكتور النجار أن يضع منهجاً عاماً للنظر الاجتهادي في تبيّن حصول المقاصد من الأحكام، وهذا المنهج يستند إلى:

أولاً: تحليل الواقع المراد علاجه بالحكم الشرعي.

ثانياً: المناظرة بين مقصد الحكم وفهم الواقع، لتقدير إمكان تحقق المقصد أو عدم حصوله. واشترط في المتصدّي لذلك شرطين:

الأول: أن يكون على قدر كبير من الفقه بالواقع.

والثاني: استنارة بصيرته بنور الإخلاص والصدق.

وعدم توافر الشرطين أدى إلى وجود فئتين تصدتا لمعالجة الواقع فلم يكتب لهما النجاح.

الأولى: ذات إخلاص وصدق، غير أنه ينقصها العلم بالواقع، فسقطت دعوتها أحياناً كثيرة في نقيض ما رامته من إصلاح.

والثانية: لا ينقصها العلم بالواقع، لكنّها تفتقر للصدق والإخلاص، فكانت دعوتها وسيلةً لإهدار الدين ونقضه عروةً عروةً.

والمطلوب هو تنظير أصولي متين في هذه القضية، يقطع مسالك الخطأ، ويسدّد النظر الاجتهادي في صياغة أحكام الدين بقصد التنزيل[1].

---

(١) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ج٢ص ٩٥ فما بعدها.

المناقشة:

يلاحظ من استقراء كلام الدكتور عبد المجيد النجار في هذا المطلب ـ كما في غيره من بقية المطالب ـ إصراره على اعتبار الواقع، وجعل هذا الاعتبار ركناً أساسياً في التقعيد الأصولي لديه.

ولا خلاف معه في هذا الاعتبار من حيث المبدأ، إنما الخلاف في مدى الاعتداد بهذا الاعتبار.

فمن المعلوم أن للتدين جانبين: أحدهما فقه الأحكام، والآخر فقه الواقع.

وفقه الواقع لا يعني تفصيل الأحكام على مقاسه، أو استنباطها على وفقه، وإلا لما بقي لفقه الأحكام مجال.

وكذلك فإن فقه الأحكام لا يعني تطبيقها دون اعتبار لمحلها، وإلا لما كانت العزائم والرخص، والقول بالمصلحة، والاستحسان... إلخ.

والانشداد إلى الواقع دائماً في طلب الحكم الشرعي تبريرٌ للواقع، واستسلامٌ لضغوطه، كما أن تجاهله بالنظر إلى الأحكام نظراً مجرداً قفزٌ عليه، وتفويتٌ لمقاصد الشرع.

وهنا أجد نفسي مطالباً بما طالب به الدكتور عبد المجيد النجار، من ضرورة وجود تنظير أصولي متين، يحدد العلاقة بين الواقع وبين النص، ويدرس دراسةً معمّقةً كيفيّة تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع المعاصرة بظروفها وملابساتها.

وأن يتولى هذا الموضوع هيئات علمية متخصصة تتوافر على شروط ثلاثة أساسية: اثنان منها أشار إليهما الدكتور النجار وهما:

الأول: الإحاطة بقدر كبير من علم الواقع.

والثاني: استنارة البصيرة بنور الإخلاص والصدق.

أما الثالث: فهو التضلع في علوم الشريعة فهماً واستنباطاً، فلا يغني الصدق ولا الإخلاص عن العلم، ولا العلم كاف وحده دون بصيرة مستنيرة بالصدق والإخلاص.

الفصل الثالث

أثر الواقع في الأدلة والأحكام الشرعية

وفيه مباحث:

المبحث الأول: مراعاة الأحوال والظروف عند الأئمة الأربعة.

المبحث الثاني: في الأدلة الشرعية المستندة للواقع (إسهام الواقع في تكوين الدليل)، وفيه مطالب:

المطلب الأول: عمل أهل المدينة هو واقع أهل المدينة.

المطلب الثاني: المصلحة المرسلة واستنادها لمتطلبات الواقع.

المطلب الثالث: الاستحسان هو العدول بحكم المسألة مراعاةً للواقع.

المطلب الرابع: الاقتضاء التبعي للأدلة يراعي التوابع والإضافات.

المطلب الخامس: تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والنيات والأحوال والعوائد.

المطلب السادس: العرف هو تمثل الواقع في فرض الأحكام الشرعية.

المبحث الأول

مراعاة الأحوال والظروف عند الأئمة الأربعة

بناءً على ما يقرره الواقعيون من أنّ لكل وضع من الأوضاع خصوصياته التي تستلزم اجتهاداً حسب متطلباته وظروفه، كان لابدّ من العودة إلى تاريخ التشريع للبحث في جنباته عن شواهد وأدلة تؤكد مصداقية هذا الطرح. وتلك العودة إلى التاريخ لا تعني الوقوف عند تفصيلات الفتاوى أو الأحكام، قدر ما تبحث عن القواعد العامة للمنهج.

وتاريخ التشريع الإسلامي بمدارسه المتعدّدة حافلٌ بمناهج النظر وأصول الاستنباط، مع الثروة الفقهية الضخمة التي تعتبر نتاجاً لتلك المدارس بمناهجها وأصولها.

وأكثر ما يستشهد به الواقعيون فقه الأئمة الأربعة، لذيوعه وانتشاره. ويصرحون بأن للواقع أثره الواضح في المذاهب والآراء الفقهية لديهم. فما مدى الاعتداد بالواقع وتأثيره في فقه الأئمة؟

يقول عبد المجيد النجار: « ولو عدنا إلى التراث الفقهي الإسلامي في عهد ازدهاره خاصة، لوجدنا فيه صورة ناضجةً لفقه التدين؛ إذ المذاهب الفقهية في نشأتها وفي تطورها، ليست إلا اجتهادات الأئمة في تنزيل الدين على واقع الحياة، بما تقتضيه الظروف المختلفة، زماناً ومكاناً، ولذلك تلونت هذه المذاهب بألوان الأوضاع البشرية في المناطق التي نشأت فيها»(١).

---

(١) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ١/٣٤ - ٣٥.

فالتنزيل للأحكام كان على مقتضى الظرف الواقعي زماناً ومكاناً، مما أعطى لكل مذهب لون الواقع المقتضي له.

وفي موضع آخر يقول: «عندما نرجع إلى التراث الفقهي الإسلامي نستجلي مصداق هذه الصياغة التي نعنيها فيه، فإننا نلفاها واضحةً في فقه الأئمة المجتهدين في العصر الذهبي الأول للفقه الإسلامي، حينما كان فقهاً اجتهادياً واقعياً حياً، فهؤلاء الأئمة رغم أنهم كانت مطروحة عليهم بأولوية وإلحاح مهمة تقنين الأحكام الدينية، باستخلاصها من أصول الوحي، فإنهم كانوا يقومون بالإضافة إلى ذلك في ذات الوقت بمهمة صياغة الأحكام، بما يعالج مجريات الوقائع في البيئات التي كانوا يعيشون فيها، وتبدى ذلك في بعض الأصول الواقعية التي وضعوها قواعد للاجتهاد، مثل أصول المصالح المرسلة، والاستحسان، والعرف، وعمل أهل المدينة، وما شابهها»[١].

فالمنهج الفقهي عند الأئمة اعتمد أصولاً واقعية للاجتهاد، وهذه الأصول ستؤول بالاجتهاد إلى مراعاة الواقع.

وكون هذه الأصول المذكورة واقعية أم لا، سيناقش في المبحث التالي، وإنما المراد هنا بيان منهجية الاستنباط لدى الأئمة ـ في رأي الواقعيين ـ التي تفرد للواقع مساحة هامة، من خلال مراعاته ومجرياته في النظر الاجتهادي، وتأسيس ذلك الاجتهاد على أصول وأدلة كونها الواقع ذاته، لتسهم في استثمار الأحكام المناسبة له.

وإذا كانت مراعاة الأحوال والظروف واضحة من خلال اعتماد

---

(١) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ج٢ ص ٦٥.

المنهج السابق للأئمة، فإنها تتضح أكثر من خلال بيان تدخل البيئة وتأثيرها مباشرةً على منهج الأئمة وفتاواهم.

يقول الصادق المهدي[1]: «بالإضافة للمؤثرات المنهجية ينبغي أن نذكر ما لبيئة الكوفة من أثر على أحكام الإمام أبي حنيفة، وما لبيئة المدينة من أثر على أحكام الإمام مالك، وهذا التأثير العائد للبيئة منتظرٌ، لأنّ المجتهدين اعترفوا بالعرف وأخذوه في الحسبان، والعرف يختلف من بيئة لأخرى، ويؤثر حتماً على اجتهاد المجتهدين. ومع أن المصادر الأصلية (الكتاب والسنة) واحدة، فإن البيئة تدخل في أسباب الاختلاف في تفسير النصوص»[2].

وللبيئة جوانبها الموثرة في الأحكام. فهناك الجانب الاجتماعي، وهناك الجانب الفكري.

فمن آثار البيئة الاجتماعية في الأحكام، ما أورده الصادق المهدي من أنّ بيئة الكوفة بحكم انفتاحها كانت ستعطي للأب ولايةً أقل على المرأة، بينما بيئة المدينة تعطي الأب ولايةً أكبر.

فالإمام أبو حنيفة يرى تصرف المرأة في نفسها قياساً على تصرفها في مالها.

والإمام مالك يرى ألا زواج للمرأة بغير ولي، وكذلك في بقية أحكام

---

(١) سياسي سوداني معروف. له كتابات فقهية منها: العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي.

(٢) انظر: العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي للصادق المهدي ص ١٣٠.

المرأة في الفقهين[1]. وكذلك فإن للبيئة الفكرية أثرها على كثير من اجتهادات الفقهاء. يقول الصادق المهدي: « ولعل أهم أثر للبيئة الفكرية وعوامل الرأي العام على أحكام الفقه هو أنّ الاجتهاد بدأ متسامحاًمتفتحاً متمشياً مع البيئة الفكرية الإسلامية المحيطة في البداية، ثم طرأ على البيئة الفكرية الإسلامية ظروف مثل: الخوف من تعدد الآراء والاجتهادات، الخوف من تأثير الفكر الوافد، الجمود الذي أوجبه الاستبداد السياسي. فاتجه الفكر الإسلامي إلى الانطواء، فانعكس هذا كله في الفقه الذي غادر انفتاحه بالتدرج، وأحل الانطواء محل الانفتاح، فكان أول المذاهب مولداً هو أكثرها تفتحاً (المذهب الحنفي) وآخرها مولداً هو أكثرها محافظةً (المذهب الحنبلي)»[2]. بل إن وجود المذاهب الفقهية دليل على أثر البيئة في الأحكام.

يقول د. النجار: «فإن أحد أهم أسباب هذا الاختلاف بين المذاهب اختلاف الظروف البيئية، التي نبتت فيها، فكان مذهب الإمام مالك بالمدينة، ومذهب الإمام أبي حنيفة في العراق، ومذهب الإمام الأوزاعي بالشام، بل إنّ الإمام الشافعي كان له مذهب بالعراق، فلما انتقل إلى مصر عالجه بالتعديل، فأصبحت له أقوال جديدة، أوشكت أن تصبح مذهباً جديداً، فهذا الاختلاف بين المذاهب، بل بين أقوال الإمام الواحد بتغير البيئة يشير إلى أن الأئمة المجتهدين كان نظرهم الاجتهادي يتجه إلى تقرير الأحكام الشرعية المجردة من أصول الوحي، كما يتجه إلى

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٠- ١٣١.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٢.

صياغتها بما يلائم الظروف الواقعية للبيئات التي يعيشون فيها، لتكون لها علاجاً بحسب خصوصياتها»[1].

ويرى أصحاب الاتجاه أن هذه الواقعية في الأحكام، والمستندة أساساً إلى مؤثرات البيئة وظروف الواقع وأحواله، أثمرت فقهاً إيجابياً حيوياً، وأثمرت كذلك أصولاً حية للاستنباط، كالمصالح والأعراف، والاستحسان... وغيرها..

أما بعد أن أهمل هذا الجانب ـ واقعية الاستنباط ـ فقد ضمرت صلة الفقه بالواقع ضموراً شديداً، وتضخم ـ في المقابل ـ الجانب ـ التقريري للأحكام المجردة، والمبني على فقه الفهم.

وكذلك فإن أصول الفقه انحصر في الاعتناء باستنباط الأحكام من أدلتها، فغدا تعريفه المشهور هو «القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، أو هو علم بهذه القواعد». أما قواعد تنزيل الأحكام على الواقع فلم تلق العناية ذاتها. والدليل على ذلك أن البحث في الأدلة التي يمكن أن تساهم في فقه صياغة الأحكام كالمصلحة، والاستحسان، والعرف، والمقاصد، كان مقلاً بل مستنكراً من قبل كثير من الأصوليين.

والنتيجة هي تعثر النهضة التشريعية في العالم الإسلامي اليوم[2].

---

(١) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ٢/ ٦٦.

(٢) المرجع السابق ص ٦٧-٦٩.

المناقشة:

نستعرض - في البداية - بإيجاز أصول مذاهب الأئمة الأربعة (أو ما يعبر عنه بطرائقهم في الاجتهاد) أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، لنتعرف من خلالها على مدى الاعتداد بالواقع ضمن منهج كلّ منهم.

فأما الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - فقد بين طريقته في الاجتهاد بقوله:

«إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجد أخذت بسنة رسوله، والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بقول من شئت من أصحابه، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين - وعد بعض أسماء المجتهدين - فلي أن اجتهد كما اجتهدوا»(١).

فطريقته - رحمه الله - واضحة في العمل بكتاب الله عز وجل، ثم بسنة رسوله الله ﷺ، ثم بأقوال الصحابة، ثم الاجتهاد.

وإذا أضفنا إلى النص المتقدم ما أثر عنه أيضاً من قوله: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع كتاب الله تعالى، ولا مع سنة رسوله عليه الصلاةً والسلام، ولا مع ما أجمع عليه أصحابه، وأما ما اختلفوا فيه فنتخيّر من أقاويلهم أقربها إلى كتاب الله، أو إلى السنة ونجتهد، وما جاوز ذلك

---

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لمحمد صالح موسى حسين ص ٥٠.

فالاجتهاد بالرأي لمن عرف الاختلاف وقاس»[1]. إذا أضيف هذا إلى ما تقدم تأكدت لنا طريقة أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في الاستنباط المؤسس على الأخذ بكتاب الله، ثم بسنة رسوله، ثم بإجماع الصحابة، ثم الاختيار من أقوال الصحابة عند اختلافهم، ثم الاجتهاد.

وأما الإمام مالك ـ رحمه الله ـ فقد بنى مذهبه على الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ونقل عنه اختصاصه بالقول بعمل أهل المدينة. ونقل بعضهم تقديمه لذلك على السنة أو الحديث الذي لم يجر العمل بهما، وحجته أن عمل أهل المدينة لا بد أن يكون مأخوذاً عن عمل رسول الله ﷺ ، ومستمداً منه لقربهم منه، واتصالهم به[2].

وقد اختلف أصحاب الإمام مالك في تفسير المراد بعمل أهل المدينة، فمنهم من يرى أن المراد ما كان جارياً مجرى النقل فحسب، دون ما كان عن الاجتهاد.

ومنهم من رأى أن المراد أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم.

ومنهم من رأى أن مالكاً ـ رحمه الله ـ قصد إجماعهم...[3] وسيأتي تفصيل ذلك ومناقشته في المبحث التالي.

وسواءٌ أقصد الإمام مالك روايتهم أم اجتهادهم، فإن سبب ذلك الاعتداد هو قربهم من الرسول ﷺ ، ومعايشتهم للتنزيل، ومعرفتهم

---

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لمحمد صالح موسى حسين ص ٥١.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٥٦ –٥٧.

(٣) انظر: أصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ج ١ ص ٣٣٤.

بأسبابه وأسراره ومقاصده. فالاعتماد على روايتهم أو اجتهادهم القولي أو العملي اعتمادٌ على الأصل الذي استندوا إليه في ذلك، وما ذاك إلا موافقته للسنة قولاً أو فعلاً أو إقراراً.

فكان القول بعمل أهل المدينة قولاً بالسنة التي استندوا إليها، لا قولاً بمجرد واقعهم، ومجرى أعمالهم.

وإذا انتقلنا إلى الإمام الشافعي - رحمه الله - وجدنا طريقته في الاجتهاد على الترتيب التالي:

أولاً: الرجوع إلى القرآن، والأخذ بظواهره، إلا أن يقوم دليل يبعد عن الظاهر. وفي هذه المرتبة السنة المجمع عليها.

ثانياً: السنة ولو كانت منقولة بطريق الآحاد بشرط الثقة والضبط.

ثالثاً: الإجماع.

رابعاً: القياس بشرط عودته لأصل ثابت(١).

وما ثبت من تغير فقه الشافعي القديم حين كان بالعراق، إلى فقهه الجديد حين انتقل إلى مصر، فهو مبنيٌّ على أن الشافعي - رحمه الله - قد جمع فقهه في كتبه، وقد ألف أكثرها في القديم، ثم حين أعاد تأليفها في الجديد، راجع اجتهاداته مراجعة علمية فاحصة، فأمر بتمزيق ما غير فيه اجتهاده، وكان يقول: لا أجعل في حل من روى عني كتابي البغدادي، وهو المشتمل على مذهبه القديم. وإعادة النظر في آرائه القديمة، وتغير اجتهاده فيها أمر عادي بسبب زيادة علمه وخبرته، لا

---

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لمحمد صالح موسى حسين ص ٦٧.

بسبب تغير الواقع، وتبدل الظروف.

يؤكد ذلك ما أثر عن الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ من قول في فقه الشافعي القديم والجديد « عليك بالكتب التي وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يُحكمْها، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك»[1].

فالتغيير ضرورة علمية، أملتها البراهين والنظر والإحكام العلمي، لا استجابة لمؤثرات الواقع واستسلامٌ لظروفه وأحواله.

أما الإمام أحمد ابن حنبل ـ رحمه الله ـ فقد بنى فتاواه واجتهاده الفقهي على أصول خمسة:

أولها: النص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائناً من كان. ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب، ولا عدم علمه بالمخالف.

والثاني: فتاوى الصحابة، فإذا وجد لبعضهم فتوى ، لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيرها.

والثالث: الاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، فيتخير منها ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم. فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول.

والرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجّحه على القياس. وليس المراد بالضعيف عنده

---

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ص ٢٧٠.

الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم.

والخامس: القياس للضرورة. فإذا لم يكن عنده نص، ولا قول للصحابة أو أحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة[1].

فأين مما تقدم ـ من أصول مذاهب الأئمة الأربعة ـ القول بالواقع، والاعتداد به، ومراعاته مراعاةً تغير الأحكام وتبدلها؟.

إن مراعاة الواقع لدى الأئمة، كما هو لدى كل عالم محقق، لا تعني سوى تحقيق مناط الحكم. فمن المعلوم ارتباط الأحكام بمعانيها ـ في مجال المعاملات ـ ومهمة المجتهد أو الفقيه تحري تلك المعاني لتنزيل الأحكام. فكل حكم يراد إنزاله على واقعة ما، لابد فيه من تحقيق مناطه في تلك الواقعة، فإن لم يتحقق مناط الحكم تخلف الحكم، وتخلفه لعدم تحقق المناط، لا لمراعاة الواقع. ولسوف تنضوي تلك الواقعة تحت حكم تحقق فيها مناطه.

ومن فقه الواقع إدراك جميع جوانبه لمعرفة ما تحقق فيها من مناطات الأحكام، وكيفية إدخال كل جانب تحت حكمه الشرعي الشامل له.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٢٩/١ فما بعدها.

المبحث الثاني
في الأدلة الشرعية المستندة للواقع

وفيه مطالب:

المطلب الأول: عمل أهل المدينة.

يذهب الواقعيون إلى أن الأئمة كانوا يعملون على إرساء المبادئ الفقهية أصولاً وفروعاً بقدر ما يتبينون من أوضاع المسلمين الواقعية، في عاداتهم وأعرافهم، ومستجدات ما حدث من مشاكلهم... كما مر بنا.

ومن ذلك ما فعله الإمام مالك؛ إذْ كان يراقب أوضاع المسلمين وواقعهم في المدينة، ويتعمق في فهمه، ليتخذ منه أصلاً من أصول التشريع. وهو المعروف بعمل أهل المدينة[1]. فعمل أهل المدينة ـ في جوهره ـ اعتماد لواقع الناس في صياغة الأحكام، أو هو أصل واقعي للاجتهاد الشرعي[2].

ولإثبات ذلك أو نفيه، نورد هذا الأصل كما تناوله الأصوليون، فنقول:

تعددت العبارات المعبرة عن عمل أهل المدينة عند الإمام مالك رحمه الله. فتارة يرد «الأمر عندنا» وتارةً «ببلدنا» و «أدركت أهل العلم» و «الأمر المجتمع عليه»... ولبيان مقصده من هذه الاصطلاحات نورد ما ذكره باحث معاصر بقوله: « أما مراده باصطلاحاته، فقد جاء في

---

(١) انظر: في فقه التدين فهما وتنزيلاً لعبد المجيد النجار ج١ ص ١٢٩- ١٣٠.

(٢) المرجع السابق ٢/٦٥.

المدارك للقاضي عياض ونقله عنه العديد من المؤلفين ما نصه:...قيل لمالك: قولك في الكتب، وفي بعض النسخ في الكتاب: (الأمر المجتمع عليه) و (الأمر عندنا) أو (ببلدنا) و (أدركت أهل العلم)و (سمعت بعض أهل العلم)... إلخ. فقال: أما أكثر ما في الكتب (فرأيي) فلعمري ما هو برأيي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله، فكثر عليَّ، فقلت (رأيي) وذلك رأيي إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة، أدركوهم عليه، وأدركتهم أنا على ذلك، فهذا وراثة توارثوها قرناً عن قرن إلى زماننا. وما كان (أرى) فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة. وما كان فيه (الأمر المجتمع عليه) فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم، لم يختلفوا فيه. وما قلت: (الأمر عندنا) فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم. وكذلك ما قلت فيه: (ببلدنا) وما قلت فيه: (بعض أهل العلم) فهو شيء استحسنته من قول العلماء.

وأما ما لم أسمع منه -أي منهم- فاجتهدتُ ونظرت على مذهب من لقيته، حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريباً منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينه، فنسبت الرأي إليّ بعد الاجتهاد مع السنة، وما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، والأمر المعمول به عندنا، منذ لدن رسول الله ﷺ والأئمة الراشدين، مع من لقيت، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم»(١).

وحيث كان عمل أهل المدينة منه ما هو متفق عليه بينهم، ومنه ما هو مختلف فيه فقد ذهب بعض المالكية إلى اعتبار أن عملهم المتفق عليه

---

(١) انظر: عمل أهل المدينة، عطية محمد سالم ص ٤٧- ٤٨.

إجماع، ويقدمونه على غيره.

لكننا هنا لا نناقش كونه إجماعاً أم لا، بل نناقش كونه أصلاً مستنداً للواقع، أم مستنداً للكتاب وسنة المصطفى ﷺ وخلفائه الراشدين.

ولبيان ذلك يجدر استعراض ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في إجماع أهل المدينة؛ إذ يتبين منه ربط المسائل بأصول استمدادها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والتحقيق في «مسألة إجماع أهل المدينة» أن منه ما هو متفق عليه بين المسلمين، ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين، ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم»[1]. ثم فصل ما تقدم ببيان أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب:

الأولى منها: ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ كمقدار الصاع والمد، وترك صدقة الخضروات والأحباس. فهذا حجة باتفاق العلماء لكونه منقولاً بالتواتر من عهده ﷺ. يؤيد ذلك ما قاله مالك لأبي يوسف - لما سأله عن الصاع والمد، وأمر أهل المدينة أن يحضروا صيعانهم، وذكروا له أن إسنادها عن أسلافهم - أترى هؤلاء يا أبا يوسف يكذبون؟ قال لا والله ما يكذبون. ثم رجع إلى قول الإمام مالك، وقال: رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله، ولو رأى صاحبي - يعني أبا حنيفة - ما رأيت لرجع كما رجعت. وكذلك لما سأله عن صدقة الخضروات فقال: هذه مباقيل أهل المدينة لم يؤخذ منها صدقة على عهد رسول الله ﷺ ولا

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٣٠٣.

أبي بكر ولا عمر رضي الله عنهما، يعني وهي تنبت فيها الخضروات. وسأله عن الأحباس فقال: هذا حبس فلان، وهذا حبس فلان، يذكر لبيان الصحابة، فقال أبو يوسف في كل منهما: قد رجعت يا أبا عبد الله، لو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت. فكل عمل أهل المدينة الذي يجري مجرى النقل حجة باتفاق المسلمين.

والثانية: عمل أهل المدينة القديم ـ أي ما كان قبل مقتل عثمان رضي الله عنه فهذا حجة في مذهب الإمام مالك، وهو المنصوص عن الشافعي، وظاهر مذهب أحمد أن ما سنه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها، والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة، وما يعلم لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين يخالف سنة الرسول ﷺ.

والثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جُهل أيهما أرجح، وكان أحدهما يعمل به أهل المدينة. فهل يرجح ما اقترن بعملهم على غيره أم لا؟ فيه نزاع. وجمهور الأئمة على الترجيح به لاتباع أهل المدينة للآثار كما قال الإمام أحمد.

والرابعة: العمل المتأخر بالمدينة. وجمهور الأئمة كأحمد والشافعي وأبي حنيفة والمحققين من أصحاب مالك على أنه ليس بحجة شرعية. قال شيخ الإسلام: ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في الموطأ إنما يذكر المجمع عليه عندهم، فهو يحكي مذهبهم، وتارة يقول: الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا يصير إلى الإجماع القديم، وتارةً لم يذكر.

ولو كان مالكاً يعتقد أن العمل المتأخر حجة يجب على جميع الأمة

اتبـاعـهـا وإن خـالفت النصـوص لوجب عليـه أن يلزم الناس بذلك حدّ الإمكان. لكنه لم يفعل، كما لم يفعل في إلزامهم بالموطأ حينما عرض عليه الخليفة ذلك[1].

وهناك مرتبة خامسة أوردها أستاذي الدكتور أحمد بن علي سير المباركي هي: ما إذا تعارض الدليل مع عمل أهل المدينة، فقد ذهب الإمام مالك إلى اعتبار عمل أهل المدينة، وترك الدليل.

ومثاله قوله في خيار المجلس: ليس هذا عندنا حدّ معروف، ولا أمر معروف به، وهو الذي روى قوله ﷺ **(المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار)**[2] رواه هو عن نافع عن ابن عمر.

وقال بعض المالكية: إن مالكاً رفع الحديث بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به، وذلك عنده أقوى من خبر الواحد. وهو مردود بأن بعض علماء المدينة المعاصرين لمالك قد خالفه[3].

ومن خلال استعراض أقسام عمل أهل المدينة يتضح لنا أن ما جرى مجرى النقل متفق على حجيته؛ لكونه مستنداً للسنة حيث تواتر نقله من عهده ﷺ، فأقل ما يُقال فيه أنه داخل تحت السنة الإقرارية.

وأما عمل أهل المدينة القديم فحجيته من حجية سنة الخلفاء

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٣٠٣-٣١١.

(٢) رواه البخاري ٣/١٨ -البيوع- باب إذا خير أحدهما صاحبه فقد وجب البيع. ورواه مسلم ٢/١١٦٣- البيوع- رقم ١٥٣١ كلاهما عن ابن عمر.

(٣) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون، للدكتور أحمد بن علي سير المباركي، ص ١٢٧.

الراشـدين، المنصـوص عليـهـا بقـولـه ﷺ (**عليكم بسـنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ..**)[1].

وقـد أوضـح شـيخ الإسـلام ـ رحـمـه الله ـ أنه لم يعـلم لأهل المدينة عملٌ قديم على عهد الخلفاء الراشـدين يخالف سنة الرسول ﷺ.

والترجيح بـعمل أهل المـدينة لأحد الدليلين الـمتـعارضـين إنما كـان لا تباعـهم الآثار، أما العمل المتـأخر لأهل المدينة فواضــح القول بـأنه ليس حجـة شرعـية مـلزمة حـتى عند الإمام مـالك. وعمل أهل المدينة المـعارض للدليل لـيس بـحـجـة سـوى عند الإمـام مـالك. فـأيـن خـصـوصـيـة الواقع واعتباره والاعتداد به فيما تقدم؟!

لقـد تـأكـد لنا أن التـعـويل إنما كان عـلى اتبـاع السنة والآثار، لا على الواقع وظروفه ومـلابسـاته، فـهذا الواقع لم يعول عليـه ـ كمـا في المباقل والأحباس ـ إلا لكونه واقعاً منذ عهد ﷺ أقره فأخذ الحكم بذلك الإقرار، فتعويل مالك ـ رحمه الله ـ على تأريخها لا على واقعها.

وحين وصـل الأمــر إلى مـلاحظـة الواقع فـقـط ـ كـعـمل أهـل المدينة المتأخر ـ لاحـظنا أن مـحققي مذهـب الإمام مالك، بل والإمام مـالـك معهم، لم يقـولـوا بـحـجـيتـه، ومن قـال بـحـجيتـه إنما كـان قوله مـسـتنداً لفـضـل المدينة، وكون أهلها امـتداداً طبيعيـاً لـجيل المعاصرين للتـشـريـع، العارفين بمقاصـده وأسراره، لا لكون الواقـع يفـرض الأحكام المناسبـة له، فيـغدو

---

(١) رواه أبو داود ٥/١٣ - كتاب السنة رقم ٤٦٠٧، والترمذي ٤/٤٤- كتاب العلم رقم ٢٦٧٦، وابن ماجه ١/١٦ في المقدمة رقم ٤٢. كلهم عن العرباض بن سارية. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

حجة بهذا الاعتبار.

وقبل أن نختم هذه المسألة يجدر بنا الإشارة إلى ما أورده بعض المعاصرين من حصر للمسائل التي عزاها الإمام مالك لعمل أهل المدينة، بأي مصطلحٍ كان، في كتابه الموطأ. وأكد أن كل ما عزاه الإمام مالك كان له أصل ترجع إليه، بل إن كل المسائل التي تم حصرها - وعددها ثلاثمائة وثلاث مسائل - لم ينفرد به الإمام مالك عن الأئمة الثلاثة فيها إلا بمسألتين شاركه فيها أئمة آخرون، غير الأئمة الثلاثة[1].

فكل مسألة له فيها موافق، وهذا دليل على أن العبرة في حكم المسألة للدليل من كتاب أو سنة، وليس لواقع المدينة من جهة كونه واقعاً؛ إذ لو كان الاعتبار لواقع المدينة فقط، لما كان القول الموافق من الآخرين؛ حيث لم يستند إلى الواقع نفسه، بل يقول بعدم حجيّة هذا الواقع.

والخلاصة أن واقع المدينة لم يفرض أحكاماً تخصه، كما لم يكن أصلاً واقعياً لدى الإمام مالك. بل كان واقع المدينة المتجسد في عمل أهلها ترجمة حية للكتاب والسنة، وخاصة قبل الفتنة، فاكتسب خصوصية الارتباط بين العمل والمأثور من السنن، فكان له اعتباره المستند إلى ذلك الارتباط. فكلما كان الارتباط قوياً كما في المراتب الثلاث الأولى - المذكورة سابقاً - كانت الحجية أظهر وأقوى، وكلما تدنى الارتباط تدنت الحجية، كما في المرتبة الرابعة والخامسة.

---

(١) انظر: عمل أهل المدينة، عطية محمد سالم ص ١٦، ٤٨ ، ٢٤٠.

المطلب الثاني: المصلحة المرسلة واستنادها لمتطلبات الواقع.

إذا كانت المصلحة - بصفة عامة - مصدراً من مصادر الأحكام الشرعية، فإنما كانت كذلك نتيجة لتأثير البيئة والواقع على الاجتهادات الفقهية. فالصادق المهدي - في بيانه لتأثير البيئة الفكرية على اجتهادات الفقهاء - يشير إلى تأثير الفكر الإسلامي الفلسفي على الاجتهاد الفقهي، باعتماد المنطق للاحتجاج على صحة الاجتهاد، وكان من نتيجة ذلك الفكر نشوء مذهب فقهي اعتزالي، جعل العقل ميزاناً لتفسير نصوص الشريعة، ثم انهزم هذا المذهب بفضل ثبات فقهاء أهل السنة ضده.

إلا أن آثاره لم تنته، حيث كان من آثاره جعل المصلحة مصدراً أساسياً للأحكام، حتى بلغ هذا الاتجاه منتهاه لدى نجم الدين الطوفي الذي نادى بتخصيص النصوص نفسها بالمصلحة[1].

فالقول بالمصلحة - إذن - لم يكن ناشئاً عن تتبع واستقراء للأدلة المراعية لها. بل كان أثراً من آثار البيئة الفكرية، التي تعتبر كجانب من جوانب الواقع. فالواقع هو مصدر المصلحة ومنه تم اشتقاقها.

وما ذكرناه - استنتاجاً - من كلام الصادق المهدي يصرح به الدكتور عبد المجيد النجار، فبعد أن ذكر اهتمام الإمام مالك بمراقبة واقع أهل المدينة ليتخذ منه أصلاً من أصول التشريع، وما فعله

---

(١) انظر: العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي للصادق المهدي ص ١٣١-١٣٢.

الشـافـعي من تغـيير مـذهبـه مراعـاةً لواقع الناس... قـال: « وعلى غـرار هؤلاء الأئمة كان المجتهدون من هذا الجـيل في فقههم للواقع، حتى كانت أدلة عـدة مـن أدلة الأحكام تشـتـق من الواقع، مـثـل المصلحـة المـرسلة، والعرف ، وعمل أهل المدينة[1].

وقد ناقشنا عمل أهل المدينة سابقاً. وستأتي مناقشة العرف لاحقاً.

أمـا القـول باسـتناد المصلحـة بعـمـومـهـا، أو المرسلة منـهـا، للواقع اشتـقاقاً، فـذلك يثبت أو ينتفي من خـلال استعـراض آراء الأصـوليين في المصلحة:

فقد تقـدم القول بأن المصـالح مرعـية بالشـريعة الإسـلامية، دل على ذلك استقراء الأدلة من كتاب وسنة.

كمـا تقدم أن المصالح باعتـبار الشـرع لهـا وعدم اعتبـاره تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المصلحة المعتبرة. وهي ما شـهد الشـرع باعتبارها.

الثاني: المصلحة الملغاة. وهي ما شـهد الشرع بإلغائها.

الثـالث: المصلحـة المرسلة. وهي مـا سكت عنهـا الشـارع، فلم ينص على اعتبارٍ ولا إلغاء.

فـالمعـتـبرة حـجـة باتفـاق، وثبـوتهـا كـان عن طريق الدليل الشـرعي المعتبر لها.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ج١ ص ١٣٠.

والملغاة ليست حجة باتفاق العلماء - سوى ما نسب للطوفي وقد نوقش في محله - وانتفاؤها تم بالدليل الشرعي الملغي لها.

أما المصلحة المرسلة فقد وقع فيها الخلاف بين مانع ومجيز وما ذاك - كما تقدم - إلا لعدم ورود الدليل المعتبر لها، أو الملغي. ولسنا بصدد مناقشة الحجية، فقد تقدم ذلك في مباحث المصلحة.

بيد أن المطلوب هو إثبات عدم تفرد الواقع بإثبات المصالح، وجعلها أصلاً واقعياً تستنبط به الأحكام.

وحيث أن هناك من المصالح الواقعة في كل زمن ما لم ينص الشرع على اعتباره بعينه ولا على إلغائه كذلك. فقد ذهب الجمهور إلى وضع ضوابط لهذه المصالح، واشترطوا لها شروطاً تدخلها تحت أدلة الشرع، ليكون الحكم الثابت حكماً شرعياً له مستنده من الأدلة، ولم تنفرد المصلحة المرسلة بالتدليل عليه.

من ذلك ما ذكره الشاطبي - رحمه الله - من شروط لهذه المصالح، إذ أورد:

أولاً: الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله.

ثانياً: أن تكون فيما جرى على المناسبات المعقولة، فلا مدخل لها في التعبدات.

ثالثا: أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم، وهو إما لاحق بالضروري أو بالحاجي(١).

---

(١) الاعتصام ج ٢ ص ١٢٩ فما بعدها.

واشترط الغزالي لها شروطاً عدة متفرقة في كتبه، يؤخذ من مجموعها اعتبار المصالح المرسلة ما دامت داخلة في مقاصد الشرع، ملائمة لتصرفاته.

وإن كان في المستصفى يصرح أنه لا اعتبار إلا لما وقع في رتبة الضروريات فقط، مما يدل على شدة الحذر من القول باعتبار المصالح دون شاهد من الشرع.

أما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد أشار إلى أن ما يراه المجتهد من أن فعلاً يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، أشار ـ رحمه الله ـ إلى أن هذه طريق فيها خلاف مشهور... ثم قال: « وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم. وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع، ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً، بناءً على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه »[1].

ثم ذكر الخلاف، وقال بعد ذلك: «والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة... لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٤٣-٣٤٤.

بمصلحة، وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا، ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة»(١).

فالواضح أن كل مصلحة لا تخرج عن دلالة الشرع عليها، إما بعينها، وإما بتناوله لجنسها البعيد، مما قد يخفى عن أنظار بعض المجتهدين. وما لم يدل عليه الشرع فهو ليس بمصلحة عند شيخ الإسلام.

ويترتب على كلامه أن المصلحة لا تستقل بإثبات الأحكام الشرعية بل لابد لها من مستندٍ هو المعول عليه(٢).

وقد أشرنا فيما تقدم إلى أن المصلحة المرسلة داخلة تحت اعتبار الشرع باعتباره لجنسها، ودخولها تحت عمومات أدلة الشرع، وما لم يكن كذلك فليس بمصلحة وإن حاول الواقع إثبات ذلك.

واعتبار الشرع للمصلحة المرسلة يعطيها الحجية؛ إذ بناء الأحكام عليها في هذه الحالة لا يعني الاقتصار عليها فقط، بل الاستناد إلى اعتبار الشرع لها. وقد أوردنا أن المهم هو بيان كيفية الوصول إلى التعرف عليها، ليحكم بعد ذلك عليها بكونها مصلحة أم لا.

وقد وضع الأصوليون الضوابط والشروط التي تتحدد بها المصلحة، فمتى توافرت فيها تلك الشروط، وانضبطت بتلك الضوابط

---

(١) المرجع السابق ١١/٣٤٤-٣٤٥.

(٢) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ص ٤٧٥، وأصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح المنصور ج ٢ ص ٤٦٨.

فقد غدت مصلحة شرعية، ومتى فقدت شروطها، أو واحداً منها خرجت عن دائرة الاعتبار الشرعي.

وهذا أمر مهم جداً لأهمية ما يترتب عليه من التشريع؛ إذ لو ترك الأمر للبشر يحددون ما هو مصلحة وما هو مفسدة بعقولهم، أو تحت تأثير واقعهم، ثم يبنون الأحكام على ذلك، وتكون تشريعاً في حقهم، لجاز لهم وضع التشريع، وهذا باطل. ثم إن القول بأن هناك مصالح أغفلتها الشريعة طعن في كمالها وشمولها وعمومها. وهو مناف للأدلة القاطعة على إكمال الدين، وحفظه من التغيير[(١)].

ولم يرد في الضوابط الشرعية، ولا في الشروط المعتبرة، القول بالاعتداد بالواقع في تحديد المصالح وبناء الأحكام عليها.

بل ورد أن الواقع ممثلاً في وسيلته (العقل) إذا استقل وحده بتقدير المصلحة دون شاهد من الشرع لها أو لجنسها، فإن ما يدعيه مصلحة هو مفسدة عند التحقيق وإن بدا كذلك، لأن المنفعة الظاهرة في شيء من الأشياء لا تعطيه معنى المصلحة الحقيقية، بل قد تكون مفسدته أكبر دون التنبه لذلك.

ونتفق مع الصادق المهدي في كون المصلحة إحدى آثار البيئة، فكريةً كانت أو غير ذلك. لكنها لا تأخذ مكانها من الأصول الشرعية (أصلية أو تبعية) بمجرد كونها بنت البيئة، بل باعتبار الشرع لها واندراجها في مقاصده، وملاءمتها لتصرفاته العامة، واستكمالها لبقية

---

(١) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ص ٤٨١.

الشروط والضوابط.

وهذا ينطبق على ما أورده الدكتور عبد المجيد النجار من كونها أصولاً واقعية، فنقول له:

إن كان المقصود بالواقعية ملاحظتها في واقع الناس فهذا حق.

وإن كان المقصود أن الواقع فرض هذه المصلحة كدليل شرعي يستنبط به الحكم، دون اعتبار شواهد الشرع له، فهذا مردود كما تقدم.

يبقى أن نقول: إن المصالح والمفاسد الواقعية التي يكتفي أصحابها بالنظر إلى الواقع وحده، ليحدد لهم جهة النفع وجهة الضرر فيهما، لن تكون أصلاً شرعياً.

والتعرف على المصالح عن طريق شهادة الواقع لها فقط، وبناء الأحكام عليها في هذه الحالة، افتيئات على شرع الله، وتحكيم للرغبات والمنافع والأهواء.

المطلب الثالث: الاستحسان هو العدول بحكم المسألة مراعاة للواقع.

من الأصول الواقعية التي وضعها الأئمة للاجتهاد: الاستحسان، ومن مهماته صياغة الأحكام بما يعالج مجريات الواقع(١).

ومن هذه الصياغة العدول عن الأحكام الجلية والقطعية إلى أحكام أخرى تعتمد في معالجة نوازل واقعية، وسبب العدول أن تلك الأحكام القطعية الجلية في تطبيقها على تلك النوازل لا تفضي إلى تحقيق المصلحة، بل قد يؤدي تطبيقها إلى مشقة وضرر. فكان لابد من العدول.

وهذا العدول لابد له من ضابط، حتى لا يدخل فيه التشهي والهوى المستند للمصالح الموهومة.

والاستحسان أحد هذه الضوابط؛ إذ هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. ويكون ذلك باستثناء وضع خاص، أو نازلة معينة من الحكم الذي ينطبق عليها، لجلب مصلحة ولدرء مفسدة(٢).

هذا هو باختصار رأي الاتجاه الواقعي في الاستحسان.

ومناقشة هذا الرأي تبدأ من استعراض أقوال الأصوليين في الاستحسان لبيان مدى تأثير الواقع من عدمه في بناء الدليل، وفي كيفية الاستنباط بناءً عليه. فنقول:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الاستحسان وتعددت، ونذكر منها:

أولاً: ما ورد عن الغزالي؛ إذ ذكر له ثلاثة معان:

---

(١) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً لعبد المجيد النجار ٢/٦٥.

(٢) المرجع السابق ج٢ ص ٨٠ فما بعدها.

أحدها: ما يستحسنه المجتهد بعقله. وقال فيه بأنه مردود شرعاً.

الثاني: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره. وقال عنه هذا هوس؛ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم أو خيال أو تحقيق.

الثالث: العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها بدليل خاص من القرآن أو السنة. قال: وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة[١].

ثانياً: قول الشاطبي عن الاستحسان: هو - في مذهب مالك - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي.

قال: ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة[٢].

ثالثاً: تعريفات بعض الحنفية:

فقد عرفه بعضهم بأنه «عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه»[٣].

وعرفه البعض الآخر بأنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى

---

(١) المستصفى ج١ ص ٢٧٤ فما بعدها.

(٢) الموافقات ٢٠٥/٤- ٢٠٦.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ١٥٨/٤.

قياس أقوى منه[١].

والبعض عرفه بأنّه ما يستحسنه المجتهد بعقله[٢].

والذي تكاد تجمع عليه الآراء أن الاستحسان باعتباره العمل بأقوى الدليلين من نص أو قياس أو خلافه هو المراد بالتعريفات السابقة. ولهذا فلا يتحقق استحسانٌ مختلف فيه[٣].

أمّا تعريفه بأنّه ما استحسنه المجتهد بعقله. فليس على ظاهره، إذ المقصود النظر في الأدلة. أمّا الاستحسان العقلي المجرّد فذلك مردود ولم يقل به أحدٌ من الأئمة؛ إذ لو جاز لأحد الاستحسان في الدين لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرّع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعًا[٤].

والخلاف في حجيّة الاستحسان لا يرد على محل واحد. فمن قال بحجيّته نظر إلى كونه عملاً بأقوى الدليلين، وهذا لا يخالِف فيه أحد.

ومن قال بعدم الحجيّة نظر إلى كونه استحسانًا بالعقل، ولم يقل به أحد كما تقدّم في تحقيق القول.

---

(١) المرجع السابق ٤/١٥٧.

(٢) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للدكتور الربيعة ص ١٥٧.

(٣) المرجع السابق ص ١٨٢ وانظر: الإحكام للآمدي ٤/١٥٧.

(٤) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤١، وأصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ص ٥٦٣.

وقد ورد في إرشاد الفحول ما ملخّصه: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به، وإن كان العدول عن دليل إلى دليل أقوى منه فهذا ممّا لم ينكره أحد. فالخلاف لفظي(١).

وحيث استقرّ أن الاستحسان باعتباره العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها لدليل قوي هو محلّ الاتفاق، فلا بدّ من بيان نوع هذا الدليل الذي هو مستند العدول. وهو أنواع:

الأول: أن يكون السند دليلاً من القرآن الكريم. ومثال ذلك؛ أن يقول قائل: لله علي أن أتصدق بمالي. فالقياس لزوم التصدق بكل ما يسمّى مالاً ، لكنّ أبا حنيفة استحسن التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾ الآية(٢) ولم يرد إلاّ مال الزكاة(٣).

الثاني: أن يكون دليلاً من السنّة، ومثال ذلك: السّلم.

فالقياس يأبى جواز السّلم؛ إذ المعقود عليه معدوم عند العقد، والنبي ﷺ نهى عن بيع المعدوم. إلاّ أنّه عُدل عن القياس لدليل من السنّة هو قوله ﷺ (**من أسلف فليسلف أو من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**)(٤).

---

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤١.

(٢) التوبة: الآية ١٠٣.

(٣) المستصفى ج١ ص ٢٨٣.

(٤) رواه البخاري ٣/٤٤ – كتاب السلم – باب السلم في وزن معلوم، ورواه مسلم ٢/ ١٢٢٦ – كتاب المساقاة رقم ١٦٠٤ كلاهما عن ابن عباس.

الثالث: أن يكون السند هو الإجماع.

ومثاله الاستصناع، كاتفاق شخص مع آخر على أن يصنع له ثوبًا بمبلغ معيّن من المال، ويبيّن صفته ومقداره، ولا يذكر له أجلاً، سواءٌ سلّم إليه الدراهم أم لا، فإنّ القياس يقتضي عدم جوازه، إذ هو بيع معدوم. لكنه عُدل عن ذلك استحسانًا، للإجماع الثابت بتعامل الأمة من غير نكير.

الرابع: أن يكون السند قياسًا خفيًا.

ومثال ذلك: أنّ حقوق الري والصرف والمرور لا تدخل في وقف الأرض الزراعية تبعًا بدون ذكرها قياسًا على البيع، بجامع أنّ البيع يخرج المبيع من ملك البائع، والوقف يخرج الموقوف من ملك الواقف، وفي بيع الأرض لا تدخل حقوق الري والصرف والمرور دون ذكرها، فكذلك الوقف. إلاّ أنّه عُدل عن هذا القياس الظاهر لقياس خفي، هو قياس الوقف على الإجارة، بجامع أنّ مقصود في كل منهما الانتفاع بريع العين، لا تملّك الرقبة. وحيث يدخل حق الري والصرف والمرور إلى الأرض الزراعية المؤجرة دون ذكره، فكذلك في الوقف.

الخامس: أن يكون السند هو المصلحة.

ومثاله تضمين الأجير المشترك لما تلف عنده من متاع. إلاّ إذا كان ذلك بقوة قاهرة. فالقياس يقتضي عدم ضمانه إلاّ إذا تعدّى أو قصّر؛ إذ أنّ هذا مقتضى عقد الإجارة.

لكنّ المصلحة اقتضت العدول عن القياس للمحافظة على أموال النّاس من الضياع.

السادس: أن يكون السند هو العرف.

ومن أمثلته وقف المنقول. فقد ذهب الأحناف إلى أنّ القياس يقتضي عدم جوازه؛ إذ الأصل في الوقف أن يكون مؤبدًا. لكنهم عدلوا إلى الجواز استحسانًا فأجازوا وقف المصاحف والكتب والفرش للمساجد ونحوها لجريان العرف العملي بهذا(١).

وواضحٌ أنّ الأقسام الأربعة الأولى مّما لا يمكن إدخاله تحت (واقعيّة الاستحسان) لكون العدول عن حكم إلى حكم فيها تمّ بناءً على دليل اقتضى ذلك، من نص أو إجماعٍ أو قياس. فليس للواقع تأثير في ذلك العدول البتّة.

أمّا الاستحسان المستند للمصلحة أو المستند للعرف، فينظر فيهما: فإذا كانت المصلحة التي استند إليها الاستحسان مصلحةً ضروريةً كان ذلك مقبولاً، ولا يخالف فيه أحد. والاستحسان، وإن كان مستندًا للواقع في هذه الحالة، إلاّ أنّه استند إلى ما ثبتت مراعاته شرعًا بشكل قاطع، وهو حفظ الضرورات، ولم يكن استناده إلى الواقع إلاّ لكونه ظرفًا مكانيًا أو زمانيًا.

ومن أمثلة ذلك: تطهير الحياض والآبار والأواني. فالقياس يقتضي عدم طهارتها بعد تنجّسها، لعدم إمكانية صبّ الماء على الحوض ليتطهّر. وكذا الماء الداخل في الحوض، أو النابع من البئر، يتنجّس بملاقاة النجس.

---

(١) يراجع في أنواع سند الاستحسان أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للدكتور عبدالعزيز الربيعة ص ١٦٦ فما بعدها.

لكنهم عدلوا عن مقتضى القياس استحسانًا، فحُكم بطهارة الحياض والآبار والأواني للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامّة الناس[1].

وإن كانت مصلحةً لم تستند لضرورة أو دليل قوي، لم يجز الاستحسان بناءً عليها؛ إذ الاستحسان هنا عدول عن حكم ثبت بنص أو إجماع أو قياس إلى حكم آخر ثبت بالمصلحة، وهذا العدول المستند للمصلحة يصادم النص أو الإجماع أو القياس. وهو منافٍ للضوابط والشروط الواجب توفرها في المصلحة لتكون محلّ اعتبار الشرع.

ولا حجة فيما نقله د. عبدالمجيد النجار عن المالكية من أنّ تعريف الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي؛ إذ المصلحة هنا مستندة لدليل هو - في الحقيقة - مستند العدول لا المصلحة المجرّدة.

يؤكد هذا ما نقله الشوكاني عن أبي الوليد الباجي[2] من قوله: «إنّ الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر»[3].

ولا شك في كون الاستحسان المستند لمجرد مصلحة اعتبرها الواقع استحسانًا واقعيًا. لكنّه ليس بحجة كما تقدّم.

---

(١) انظر: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للدكتور الربيعة ص ١٧١.

(٢) هو سليمان بن خلف بن سعد المالكي الباجي الأندلسي. ولد سنة ٤٠٣هـ ورحل إلى المشرق ودرس الفقه والحديث ثم عاد إلى باجه وذاع صيته. له معارضات مشهورة مع ابن حزم. من مؤلفاته: إحكام الفصول في أحكام الأصول وغيره. توفي سنة ٤٧٤هـ (الفتح المبين ١/٢٥٢).

(٣) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤١.

أمّا المستند للعرف والعادة، فقد ورد أنّه إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي ﷺ فقد ثبت الحكم بالسنّة، وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة من غير إنكار فقد ثبت الحكم بالإجماع، وأمّا غيرها فإن كان نصًا أو قياسًا مما ثبت حجيّته فقد ثبت ذلك به، وإن كان شيئًا آخر لم تثبت حجيّته فهو مردود قطعًا(١).

فالعرف المصادم للنص أو الإجماع لا عبرة به، ولا تؤسس عليه الأحكام. وسيعرض بشكل مفصّل في مطلب لاحق.

---

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤١.

المطلب الرابع: الاقتضاء التبعي للأدلة يراعي التوابع والإضافات.

بناءً على كون أكثر الأحكام الشرعيّة أحكامًا كليّة، تنفسح لتطبيقات عدّة - كما يقول الدكتور عبدالمجيد النجار - فإنّ الواقع يحدّد أنواع تلك التطبيقات وكيفياتها بما يحقق التديّن بذلك الحكم.

فالحكم - في مجال العادات - يدور مع الجنس الواحد من أفعال الإنسان بحسب ما يتحقق في أفراده العينيّة من المصلحة، ولهذا فقد يكون فعلٌ واحد مأمورًا به بالنسبة لفرد ومنهي عنه بالنسبة لفرد آخر.

وهذا الاختلاف في كيفيّة الحكم مردّه للملابسات الظرفيّة، وهي ما يعبّر عنه بالتوابع والإضافات.

وتلك التوابع والإضافات هي بعض قسمات الواقع ومظاهره، التي أثرت في الأحكام فكانت هذه القاعدة - الاقتضاء التبعي ... - ترجمة لذلك التأثير[1].

والدكتور عبدالمجيد النجار استشهد بما أورده الشاطبي في أحكام الأدلة إذ قال: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالّها على وجهين:

(أحدهما) الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردًا عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإيجارة، وسنّ النّكاح، وندب الصّدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك.

---

(١) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ج٢ ص ٥٩ - ٦٠.

(والثاني) الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النّكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت...»[1].

والشاطبي ـ رحمه الله ـ يجعل ذلك من باب تعيين المناط، فالدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعيّن، وتعيين المناط موجبٌ ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم وإضافات.

وإذا كان المناط غير مقترن بأمر محتاج إلى اعتباره صحّ الاستدلال بالدليل مجرّدًا عن اعتبار الواقع. فليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضمّ إليه توابع وإضافات تخرجه عن الحكم الأصلي[2].

فلو كان الواقع مؤثرًا ـ بمجرّده ـ في الأحكام لأثّر في جميعها، أمّا وقد لوحظ اعتبار التوابع في بعضها دون بعض، فذلك دليلٌ على أنّ التغيير شرعي لا واقعي، ومعنى ذلك أنّ الشرع ربط الأحكام المتغيّرة بمناطات تؤثر فيها ظروف وتوابع، فتغيّرها أحيانًا ليتغيّر حكمها تبعًا لها، ويتنزل عليها حكمٌ آخر بحسب الصورة الجديدة لمناطه.

فهذا التغيير منهجٌ شرعي، راعى الواقع وظروفه، فيُتّبَع المنهج كما هو محددٌ في الشريعة.

وفرق بين مراعاة الشرع للواقع، وبين الاعتداد بالواقع في تقعيد القواعد وفرض الأحكام.

---

(١) الموافقات ٧٨/٣ – ٧٩.

(٢) الموافقات ٧٩/٣، وانظر حاشية الشيخ عبدالله دراز في الصفحة نفسها.

فالأول: منهج شرعي وضعت له قواعده الشرعيّة المنضويّة تحت دليل الشرع، والمفضية إلى إنزال حكمه على الواقع كما هو المراد الشرعي.

والثاني: تحكيمٌ للواقع في الشرع، وجعل ذلك ميزانًا تحاكم إليه كل الأحكام الشرعيّة، ليثبت منها ما قبله الواقع، ويرد ما يتعارض معه.

وقد أشرنا ـ سابقًا ـ إلى أنّ مراعاة الواقع تعني تحقيق المناط بتعيين محلّه، وهو مجالٌ هام من مجالات الاجتهاد. وفي تحقيق المناط يندرج فهم الواقع وظروفه وأحواله؛ ليبنى كل حكم على مناطه المتعيّن في كلّ واقعة.

المطلب الخامس: تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والنيات والأحوال والعوائد.

تحت مبحث (مزالق المتصدّين للفتوى في عصرنا) أورد الدكتور يوسف القرضاوي مجموعة من تلك المزالق، ذكر منها: الجمود على الفتاوى القديمة دون مراعاة الأحوال المتغيرة.

ويعني بها الجمود على ما سطر في كتب الفقه، أو كتب الفتاوى القديمة، والإفتاء بها دون مراعاة لظروف الزمان والمكان والعرف والحال، وهي أمور تتطوّر وتتغيّر.

ثم استعرض مجموعة من الأمثلة على ذلك كالإصرار على ثبوت الهلال بالعين المجردة، وعدم قبول شهادة من يحلق ذقنه.. إلخ.

وأكد على ضرورة ملاحظة المفتي في فتواه الظروف الشخصية للمستفتي - نفسيّة أو اجتماعية - والظروف العامّة للعصر والبيئة.

وكغيره من المقررين لقاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان يستشهد بما ذكره ابن القيم في هذه المسألة - وستأتي في المناقشة - مشيرًا إلى أنّ كلمات ابن القيم في تغير الأحكام بتغير الأزمنة... قد أصبحت منارًا يهتدي به السائرون، وينوه به المصلحون المعاصرون، وكل من حاول الإسهام في تجديد الفقه الإسلامي، وإحياء العمل بالشريعة الإسلامية.

وكذلك يستشهد بما أورده القرافي في كتابه الإحكام، إذ يقول: «إنّ إجراء الأحكام التي مُدْركُها العوائد مع تغيّر تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالةٌ في الدين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم

فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العاده المتجددة، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتّبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[1].

استشهد الدكتور القرضاوي بالنّص المتقدّم - مع اختلاف بعض الكلمات عن المصدر - ولاحظ فيه أنّ الأحكام التي تتغيّر هي تلك الأحكام التي مدركها ومستندها العوائد والأعراف، لا النّصوص المحكمات.

ومع أنّ النّص السابق قيّد الأحكام المتغيرة بالمستندة للعوائد والأعراف فقط، دون النصوص، إلاّ أنّ القرضاوي لم يخرج سوى النصوص المحكمات، والتي يفسرها بالقطعيات[2]، ممّا يُفهم منه إدخال النصوص ظنيّة الدلالة تحت المتغيّر عند القرضاوي.

وبعد إيراده لنص القرافي المتقدّم، وإيراده لتلك الملاحظة عليه، استشهد بنص آخر يُفهم منه شمول التغيير لمجال أوسع من الأحكام، هذا النّص هو قول القرافي: «فمهما تجدّد من العرف اعتبرْه، ومهما سقط أسقطْه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجلٌ من غير إقليمك يستفتيك، لا تخبره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك، والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في

---

(١) انظر: الإحكام ص ٢٣١ – ٢٣٢.

(٢) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص ٤٢.

الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[1] ليستنتج القرضاوي من هذا النص أنّ القانون الواجب على أهل الفقه والفتوى مراعاته على طول الأيّام، هو ملاحظة تغيّر الأعراف والعادات بتغيّر الأزمان والبلدان[2].

وليست هذه الملاحظة هي المقصودة، إذ المقصود هو تغيّر الأحكام بناءً عليها، فهو يختتم النقولات التي أوردها بقوله: «وهذا ما جعل كثيرًا من أهل العلم يقرّون أشياء كانوا ينكرونها ـ أو أكثرهم ـ منذ سنوات غير بعيدة، نزولاً على حكم الضرورة، واستجابةً لنداء الواقع، وتطبيقًا لروح الشريعة، التي أراد الله بها اليسر، ولم يرد بها العسر[3].

وفي ذكره لأسباب المرونة في الشريعة الإسلامية يذكر من ذلك: تقرير مبدأ تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والحال والعرف.

ويرى أنّه مبدأ تقرّر في عهده ﷺ ثم في عهد الصحابة. واستدلّ على ذلك بموقف عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من المؤلفة قلوبهم، وقسمة الأراضي المفتوحة، وطلاق الثلاث وغيرها[4].

وفي السياق نفسه يتحدث الدكتور عبدالمجيد النجار عن تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان، نتيجةً للأوضاع الواقعية التي ترجّح ذلك التغيّر، ويستدلّ ـ أيضًا ـ بما ورد عن ابن القيم من قوله في طلاق الثلاث:

---

(١) الفروق للقرافي ج١ ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٢) راجع فيما تقدّم: الفتوى بين الانضباط والتسيب للقرضاوي ص ٩٠ - ١٠٣.

(٣) المرجع السابق ص ٩٩.

(٤) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص ٨٢.

«... فلمّا تغيّر الزمان، وبعد العهد بالسنّة وآثار القوم، وقامت سوق التحليل، ونفقت في الناس، فالواجب أن يرد الأمر إلى ما كان عليه في زمن النبي ﷺ وخليفته، من الإفتاء بما يعطل سوق التحليل، أو يقللها، ويخفّف شرّها، وإذا عُرض على من وفقه الله، وبصره بالهدى، ووفقه في دينه، مسألة كون الثلاث واحدة، ومسألة التحليل، ووازن بينهما، تبيّن له التّفاوت، وعلم أيّ المسألتين أولى بالدين، وأصلح للمسلمين»(١).

والدكتور عبدالمجيد النجار يحدّد تدخل الواقع فيما كان مظنونًا من الأدلة، ليختار من احتمالاتها ما يحقق المصلحة في ظرف واقعي معيّن(٢).

المناقشة:

القول بأنّ الأحكام تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأحوال والمصالح والعادات قولٌ يردّده أكثر المهتمّين بالتجديد الفقهي أو الأصولي، مؤكدين استناد هذه القاعدة للتاريخ الفقهي في عصر الصحابة والتابعين ومن تبعهم، بل في عصره ﷺ، كما تقدّم.

فأمّا تغيّر الأحكام في عصره ﷺ فلا حجة لهم فيه البتّة؛ إذ تشريعه ﷺ للأحكام تبليغ عن الله عزّ وجلّ مرداه، ولله عز وجل نسخ ما يشاء وإثباته. فكيف يجرؤ شخص على ادّعاء الإقتداء بالمصطفى ﷺ في نسخ الأحكام وتبديلها!! أفلا يلزم من ذلك القول بالتشريع ابتداءً أسوةً به ﷺ في ذلك؟!.

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ٤٨/٣.

(٢) انظر: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ٧٦/٢.

وأمّا القول بأنّ فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بعض القضايا يمثل مستندًا للقول بتغيّر الأحكام بناءً على تغيّر المصالح فهو قول مردود بما أوردناه في مناقشة العقلانيين. وخلاصته أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يبدّل حكمًا، وليس له ذلك، وإنّما حرص رضي الله عنه على تحقيق مناط الحكم في كل قضية نُسب إليه التغيير فيها، فحيث تحقق مناط الحكم تحقق الحكم، وحيث رأى تخلّف المناط قال بتخلّف الحكم، وهو المنهج الشرعي الذي تؤيده الأدلّة الشرعية، وتؤكده قواعد الشريعة وكليّاتها.

وأمّا ما ذكروه من إيراد ابن القيم ـ رحمه الله ـ لفصل في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد، فصحيحٌ وواقع. بيد أنّ العلامة ابن القيم رحمه الله ـ كما هو حال بقيّة السّلف ـ لم يعمد إلى تغيير حكم شرعي تحقق مناطه البتّة، وأنّ كلّ اجتهاد لوحظ فيه تغيير لحكم شرعي إنّما كان ـ في الحقيقة ـ اتباع للشرع، وتحقيق لمناطات أحكامه[1].

وقد تتبّع بعض الباحثين الأمثلة التي أوردها ابن القيّم في الفصل المشار إليه، وصرّح بأنّه لم يرد مثالٌ واحد فيها قُدمت فيه مصلحةٌ على نص[2].

فكل حكم تغيّر كان إمّا نصًا بنص، أو مصلحة بمصلحة راجحة، أو إلحاق حكم اجتهادي بأصل منصوص عليه[3].

---

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد سفياني ص ٥٢٥.

(٢) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ٢٧٢.

(٣) المرجع السابق ص ٢٧١.

ثم يقال لهم: هل المقصود من تغيير الأحكام بتغيّر الزمان والأحوال... أنّ الحادثة التي تغيّر حكمها هي هي عند تغيّر حكمها بجميع خصائصها وحيثياتها، أم أنّه طرأ عليها اختلاف في بعض الخصائص والحيثيّات؟.

فإن كان الجواب بالأول فهو باطلٌ؛ إذ ذلك نسخٌ للحكم، ولا نسخ بعد عصر الرسالة.

وإن كان الجواب بالثاني فمقبولٌ؛ إذ أنّهما حادثتان لا حادثةٌ واحدة، وكلّ حادثة لها حكمها المستقل عن حكم الأخرى، ومثال ذلك حكم المؤلفة قلوبهم، وهم نفر من الناس لم يستقرّ الإيمان في قلوبهم، وجعلت لهم الشريعة حقاً في مال الصدقة، يتألفهم به الإمام، للثبات على الإسلام، فيُسلم مَن وراءهم، ويسلم المسلمون من شرّهم، وهذا المعنى لا يُخشى إلا في حالة ضعف الإسلام، وحاجته لنصرتهم ومؤالفتهم.

فالنص يوجب إعطاء المؤلفة قلوبهم لهذا المعنى.

وفي حالة تطبيق النص يجد الإمام أمامه حالتين:

الأولى: حالة ضعف الإسلام، وقوم يحتاجون لهذا التأليف.

الثانية: حالة قوة الإسلام، وقومٌ يزعمون أنّهم من المؤلفة قلوبهم.

فيطبق حكم الله على الحالة الأولى فيعطيهم سهمهم، ويطبق حكم الله على الحالة الثانية فلا يعطيهم، لأنهم ليسوا ممّن أمر الله بإعطائهم، وهذا هو تحقيق المناط(١).

---

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد سفياني ص٤٤٩ فما بعدها.

وعند تحليل كلام الدكتور القرضاوي ـ المتقدم ـ نجد إشادةً بما أشار إليه ابن القيّم من تغيّر الفتوى...، ووصف ذلك بالمنار الذي يهتدي به السائرون، وينوّه به المصلحون والمجدّدون... دون توضيح لمقصد ابن القيم من التغيير، وبيان محلّ التغيير وحدوده وكيفيته، وهل يشمل الأحكام المنصوص عليها أم لا يكون إلا فيما لم ينص عليه؟ كل ذلك لم يذكره، وإنما ذكر أهميّة القول بمثل هذه القاعدة التي تفتح الطريق، وتنير السّبيل!!.

وعندما استشهد بكلام القرافي المنقول من كتابه «الإحكام» لاحظ تقييد القرافي بأنّ التغيير إنّما يكون في الأحكام التي مُدْركُها العوائد والأعراف، لا النصوص المحكمات. في حين يفهم من كلام القرافي إخراج كل الأحكام التي مدركها النصوص قاطعةً كانت أو مظنونة.

وقد تكون هذه الملاحظة تنبيهًا من القرضاوي على ضرورة إخراج النصوص المحكمات عن قاعدة التغيير والتبديل، إلا أنّ إيراده لنص آخر لم يرد فيه هذا القيد، بعد الملاحظة مباشرةً، يوهم أنّه يتبنّاه، خاصةً بعد أن أورد القانون الواجب على أهل الفقه مراعاته، وهو ملاحظة تغيّر الأعراف والعادات بتغيّر الأزمان والبلدان، لتتغيّر الأحكام عند ذلك، نزولاً على حكم الضرورة، واستجابةً لنداء الواقع، وتطبيقًا لروح الشريعة.

ونحن نعرف أحكام الضرورات، أمّا الاستجابة لنداء الواقع، وتطبيق روح الشريعة فما إخال منصفًا يخالفني في ضرورة تحديد المقصود بالاستجابة، وتفسير نداء الواقع، وضبط الواقع ذاته، وقس على هذا القول بتطبيق روح الشريعة.

أمّا قول الدكتور عبدالمجيد النجار بالموازنة بين احتمالات الدليل (الظنّي الدلالة) ليطبق من الاحتمالات ما يحقق المصلحة في ظرف واقعي معيّن.

فهو قول المحققين وأئمّة السّلف. والمهم أن تكون المصلحة المرعيّة منضبطة بضوابط الشرع ـ كما تقدمت الإشارة إليها أكثر من مرة ـ فتحقق المصلحة الشرعية المنضبطة بضوابط الشرع ترجيح لذلك الاحتمال على غيره من الاحتمالات.

وأخيرًا فإنّ القاعدة المشهورة «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان» ليست قاعدة مستمدة من أقوال السّلف، فهي قاعدة قرّرتها مجلة الأحكام العدّلية(١)، وقد وضعها الفقهاء للأحكام التي لا تستند مباشرةً على نص شرعي، بل مصدرها عرفٌ أو مصلحةٌ سكتت عنها النصوص.

يقول الشيخ مصطفى الزرقا: «من المقرّر في فقه الشريعة أنّ لتغيّر الأوضاع والأحوال الزمنيّة تأثيرًا كبيرًا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية، وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهيّة القائلة «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزّمان» وقد اتّفقت كلمة فقهاء المذاهب على أنّ الأحكام التي تتبدّل بتبدّل الزّمان واختلاف النّاس هي الأحكام الاجتهادية من قياسيّة ومصلحية، وهي المعنيّة بالقاعدة الآنفة الذكر، أمّا الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهذه لا تتبدّل بتبدّل الأزمان، بل هي الأصول التي

---

(١) مجلة دونّت فيها المعاملات الفقهيّة في عهد الدولة العثمانية، بُدئ في تأليفها عام ١٢٨٥هـ وتم ترتيبها عام ١٢٩٣هـ. انظر فلسفة التشريع في الإسلام لصبحي محمّصاني ص ٩٤.

جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال»[1].

وإن كنّا نتّفق مع الشيخ مصطفى الزرقا في كون القاعدة إنّما تتناول الأحكام الاجتهادية، فإنّنا نختلف معه في مفهوم التبديل والتغيير، فقد أوردنا سابقًا أنّ التغيير في الحكم لا يمكن أن يقع على صورة واحدةٍ لم تتغيّر، أمّا إذا تغيّرت الصورة فمن الطبيعي تغيّر حكمها، إذ أصبح لدينا صورة جديدة تأخذ حكمًا آخر.

ونحن نعلم أنّ المصالح التي لم ينص عليها الشارع، وكذلك الأعراف والعادات التي لم ينشئها الشارع، كل ذلك يمكن أن يتغيّر من المصلحة إلى المفسدة، فيأخذ حكمًا غير حكمه الأول، لأنّ الصورة الجديدة ليست تلك الصورة الأولى، فتأخذ كل صورة حكمها المناسب لها.

فلماذا الإصرار على أنّ الحكم قد تغيّر، بدلاً من القول أنّ هناك صورة جديدة تتطلب حكمًا جديدًا؟.

وقد يرى البعض أنّ الخلاف لفظي. وهو ليس كذلك؛ إذ القول بثبوت أحكام شرعية لكل صورةٍ جديدة دليلٌ على شمول الشريعة واستيعابها لكلّ المستجدّات.

أمّا القول بتغيّر الأحكام ـ مع أنّه عند التحقيق ليس تغييرًا ـ فإنه يؤدي إلى تعطيل أحكام الشرع، والجرأة على تبديل وتأويل ما تقرّر من أحكام، وتنصيب الواقع، بأعرافه وعاداته ومصالحه ـ حاكمًا على شرع الله.

---

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ص ٢٦٢.

المطلب السادس: العرف هو تمثل الواقع في فرض الأحكام الشرعيّة.

تقدم في مبحث الاستصحاب أنّ الدكتور الترابي يرى أنّ كل ما تعارف عليه الناس ـ حتى ما كان قبل التشريع ـ يظل مقبولاً إلاّ ما تدخّل الدين في تصحيحه ممّا اعوجّ من أمرهم... وأنّ الأمر بالعرف في القرآن يعني ما كان سائدًا معروفًا إلاّ حيث يصحّحه الدّين.

فالأحكام التي أتت بها الشريعة الإسلامية هي أحكام عرفها الإنسان واستشعرها وجدانه، واهتدت إليها فطرته، فعاشها واقعًا وغدت عرفًا له، فجاء الإسلام بإقرارها وتصويب ما اعوجّ منها.

يقول الترابي: «كان المبدأ المعتمد أنّ ما تعارف عليه النّاس مقبولٌ، وإنّما ينزل الشرع ويتدخّل ليصلح ما اعوجّ من أمرهم. فحينما يطلق الكلام في القرآن عن الأمر بالعرف فهو ما كان سائدًا معروفًا، إلا حيث يصحّحه الدّين، وحينما يدعو القرآن للحكم بالعدل والقسط فهو مراعاة القيم العدلية التي عرفها الإنسان، واستشعرها الواجدان المخلص، مقرونةً مع التصويبات والتقويمات التي ترد عليها من تلقاء الشريعة المنزّلة.

وهكذا يقال في القسط والخير والظلم والإحسان والإساءة بل في نظم الأسرة وفي الشعائر»[1].

أمّا الدكتور القرضاوي فيرى أنّ العرف يتدخّل في فرض الأحكام الشرعيّة في منطقة «العفو» أو «الفراغ التشريعي» وهي المنطقة التي

(١) انظر: تجديد أصول الفقه للترابي ص ٢٨.

تركها الشارع قصدًا للتوسعة والتيسير والرحمة بالخلق. ويتدخل العرف كذلك في تغيير الأحكام الاجتهادية التي تخالفه[1].

ويذهب الدكتور عبدالمجيد النجار إلى أنّ العرف يرجح أحد الاحتمالات المظنونة للدليل الظني، فيصبح ذلك الاحتمال هو المفهوم الديني، وينشئ أحكامًا فيما لا نص فيه، تكون هي المراد الإلهي - بشرط الصلاح فيها - ويتم تبنّيها كأحكامٍ دينيّة.

وهذان المجالان للعرف يوضحان دور الواقع في فهم الدين وفرض الأحكام. يقول الدكتور النجار: «فقد يكون في واقع حياة الناس عادات وأعراف، جارية على أصول من الحق، تظهر ثمرتها الخيّرة في تحقيق المنافع المختلفة لهم. وقد تكون هذه العادات والأعراف متعلقةً بما كان مناطًا لبيان نص ظني، وحينئذ فإنّها تكون مرجحًا قويًا، ليُصرف ذلك البيان إلى الاحتمال الذي ينطبق عليها، فيصبح ذلك الاحتمال هو المفهوم الديني، الذي يحصله العقل، على أنّه مراد إلهي، تحكيمًا في ذلك للواقع الذي جرت به تلك العادات والأعراف. وقد يكون من العادات والأعراف ما يتحقق به الخير في جانب من جوانب الحياة مّما لم يرد فيه نصٌّ ديني سوى الإرشاد المقصدي العام، وحينئذ فإنّ العقل في اجتهاده بحثًا عن المراد الإلهي في كل شأن من شؤون الحياة، يمكن أن يحكم بأنّ ما أثبت العرف صلاحه هو المراد الإلهي... ويكون بذلك للواقع دور في فهم الدين باعتماد العرف الصالح»[2].

---

(١) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للقرضاوي ص ٨٢، وانظر: الفتوى بين الانضباط والتسيّب للقرضاوي ص ٩٤ فما بعدها.

(٢) انظر في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً ج١ ص ١١٤.

العرف في الدراسات الفقهية والأصولية:

أورد أستاذي الدكتور أحمد بن علي سير المباركي تعريفات عدة للعرف منها القديم ومنها الحديث، فذكر من القديم تعريف النسفي: «العادة والعرف ما استقر في النفوس، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول».

وتعريف الجرجاني: «العرف ما استقرّت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول».

وناقش التعريف الأول بأنه سوّى بين العرف والعادة، والتسويّة غير صحيحة؛ إذ العادة أعم من العرف، وبيان ذلك أنّ العادة عبارة عما تكرر من الواحد ومن الكثيرين، أمّا العرف فلا يدلّ إلاّ على تتابع الكثيرين على أمرٍ ما.

ثم إنّ التعريف غير جامع؛ لإخراجه العرف الفاسد مع اعتباره عند بعض العلماء. وهذا الاعتراض الأخير يرد على التعريف الثاني.

وأورد تعريفات لعلماء معاصرين لم تسلم من الاعتراضات.

ثم ذكر تعريفًا مختارًا للعرف هو «ما اعتاده أكثر النّاس، وساروا عليه في جميع البلدان أو في بعضها، سواء أكان ذلك في جميع العصور، أم في عصر معيّن».

وشرح التعريف بما يلي:

لفظ (ما) كالجنس يشمل ما تعارفه الأكثرية من النّاس، سواءً أكان صحيحًا أم فاسدًا، وسواءً أكان قوليًا أم فعليًا.

ولفظ (أكثر النّاس) يخرج العادة الفردية، وما اعتاده القلّة، كما

يخرج العرف المشترك (وهو الذي يكون العمل به، والترك له على حدٍ سواء).

ولفظ (جميع البلدان) يراد به العرف العام.

ولفظ (أم في بعضها) يراد به العرف الخاص[1].

والمراد أنّ العرف هو ما تعارف عليه الناس أو أكثرهم في بلدان أو بلدٍ واحد. وهذا العرف قد يكون خاصًا بعصر ما، وقد يكون عامًا في جميع العصور، وقد يكون صحيحًا، وقد يكون فاسدًا.

فالصحيح هو ما شهد له الشرع بالاعتبار، أو ما لم يصادم نصوص الشرع.

والفاسد هو ما يتعارفه الناس كلّهم أو بعضهم ممّا يخالف الشرع، ويصادم قواعده[2].

ويذهب بعض الأصوليين إلى عدم التفريق بين العرف والعادة، وأنّهما بمعنى واحد.

والبعض يذهب إلى أنّ العرف مخصوص بالقول، والعادة مخصوصة بالفعل.

وفريق ثالث يرى أنّ العرف مختصٌ بالعادة الجماعيّة، أمّا العادة

---

(١) انظر العرف وأثره في الشريعة والقانون للدكتور/ أحمد بن علي سير المباركي ص ٣١ فما بعدها.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٦٥، وأصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ص ٥٨٦.

فتطلق على ما كان عـادةً فرديةً أو عادة جـماعيّةً، كمـا تقدّم في مناقشة التعريفات. فالعادة أعم والعرف أخص[1].

والشاطبي ـ رحمه الله ـ يقسّم العوائد من جهة اعتبار الشارع لها وعدم الاعتبار إلى قسمين:

الأول: العوائد الشرعية التي أقرّها دليلٌ شرعي أو نفاها.

الثاني: العوائد الجارية بين الخلق، بما ليس في نفيه ولا إثباته دليلٌ شرعي.

(فأمّا الأول): فثابت أبدًا كسائر الأمور الشرعيّة، كالأمر بإزالة النجاسات، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العري... فهذه أمورٌ داخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل فيها، وإن اختلفت آراء المكلّفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحًا، ولا القبيح حسنًا.

(وأمّا الثاني): فمنه الثّابت ومنه المتبدّل. ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة كشهوة الطعام والشراب، والبطش، والمشي... وإذا كانت أسبابًا لمسبّبات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائمًا.

والمتبدلة، أنواع:

(فمنها) ما يتبدل في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس، ككشف

---

(١) انظر العرف وأثره في الشريعة والقانون للدكتور/ أحمد بن علي سير المباركي ص ٤٨.

الرأس يكون قبيحًا لذي المروءات في أماكن دون أخرى. فالحكم الشرعي - وهو القدح في العدالة - يختلف باختلاف ذلك.

(ومنها) ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتنصرف العبارة عند قوم إلى معنى غير المعنى الذي تنصرف إليه عند آخرين. كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني. والحكم هنا يتنزّل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده.

(ومنها) ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها، كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول.. فالحكم أيضًا جار على ذلك.

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلّف كالبلوغ فإنّه يعتبر فيه عوائد النّاس.

(ومنها) ما يكون في أمور خارقة للعادة؛ كبعض النّاس تصير له خوارق العادات عادةً، كالبائل من جرح حدث له، حتى صار المخرج المعتاد له، فإنّ الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة[1].

ومن أنواع العرف لدى علماء المغرب ما يُطلق عليه «العمل» تأثرًا باعتبار الإمام مالك لعمل أهل المدينة...

إلا أنّ (العمل) هنا يعني ما جرى عليه العمل في بلاد المغرب، فهذا

---

(١) الموافقات ج٢ ص ٢٨٣ - ٢٨٥.

الاصطلاح موجود في كتب المتأخرين من فقهائهم. وقد قيل بأنّه بدأ في بلاد الأندلس، وكان يراد به العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل الفقهيّة المعتمدة في المذهب المالكي إلى القول الضعيف فيها، مراعاة لمصلحة عامة تستدعيها حاجة الأمّة، ثم يجري العمل بعد ذلك في القضاء والإفتاء بهذا الحكم؛ اعتمادًا على ما جرى عليه العمل.

واشترطوا لـ (ما جرى عليه العمل) شروطًا، منها:

أن يكون منسجمًا مع قواعد الشرع وأحكامه.

وأن يصدر عمّن يوثق بدينه وعلمه وخلقه.

وأن يثبت ذلك عنه بأدلة قاطعة.

وسبب هذا الاشتراط هو التأكيد على أنّ مخالفة الرواية المشهورة لا يجوز أن تصدر إلاّ ممّن توافرت فيه صفة الاجتهاد من العلماء، ممّن يمكن لهم فهم الأحكام بدقة، و تقدير حجم المصلحة في مخالفة الرواية الراجحة، وجريان العمل - بعد ذلك - بها(١).

شروط العرف: يشترط الأصوليون للعرف المحكَّم شروطًا عدة نوجزها فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون العرف مطردًا أو غالبًا بحيث لا يتخلّف إلا قليلاً؛ إذ العبرة بالغالب الشائع لا بالقليل النّادر.

الشرط الثاني: أن يكون العرف عامًا لا خاصًا.

---

(١) انظر: أبحاث إسلامية للدكتور محمّد فاروق النبهان ص ١١٤ - ١١٥.

الشرط الثالث: ألاّ يخالف العرف نصًا شرعيًا، فلا عبرة بالعرف عند وجود النّص.

الشــرط الرابع: أن يكون العـرف قائمًـا ومـوجـودًا عند إنشـاء التصرف. فلا عبرة بالأعراف المتأخرة، ولا تحمل عليها الألفاظ.

الشرط الخامس: ألا يعارض العرفَ تصريحٌ بخلافه. فلا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح[1].

حجيّة العرف: ذهب البعض إلى حجيّة العرف واعتباره أصلاً من الأصول التي تبنى عليها الأحكام إذا لم يكن هناك نص.

واستدلوا لذلك من القرآن بقوله تعالى: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾[2].

قالوا: العرف هو ما تعارفه النّاس فيما بينهم قولاً، أو عملاً، واستطابته نفوسهم، وتقبّلته عقولهم. فالعمل به مقتضى الأمر.

ورد بأن جمهور المفسرين على أنّ العرف مقصود به ما أمر الله به، وكل ما عُرف بالوحي.

واستدلّوا من السنّة بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن...**)[3].

---

(١) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون للدكتور/ أحمد بن علي سير المباركي ص١٠١.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٩٩.

(٣) وهو موقوف على ابن مسعود، رواه أحمد في مسنده ٣٧٩/١٥.

ورد بأنّ الأثر موقوف على ابن مسعود، ولم يرفع إلى النبي ﷺ في أيّ طريق من طرقه.

والذي يذهب إليه جمهور العلماء من حنفيّة ومالكيّة وحنابلة أنّ العرف يرجع إليه في كثير من الأحكام الفرعيّة العمليّة، التي يُنظر فيها للمعاني والمقاصد، دون الوقوف عند الألفاظ فقط. لكن هذا الرجوع إلى العرف، واعتباره في الشريعة، وبناء الأحكام عليه، لم يكن دون مستند يستند إليه. وبالنظر إلى الأحكام العمليّة التي حُكّم فيها العرف الصحيح، وجد أنّه لا بدّ أن يستند إلى دليل من أربعة:

١- السنة التقريريّة.

٢- الإجماع العملي.

٣- المصلحة المرسلة.

٤- النصوص المطلقة التي أحالت إليه(١).

مناقشة آراء الواقعيين:

عند استعراض كلام الدكتور الترابي نجده يحتج للعرف بقوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ...﴾ الآية مبينًا أنّ ما تعارف عليه الناس مقبول، وإنّما يأتي الشرع بتصحيح ما اعوجّ من أمرهم.

وقد بينّا أنّ رأي جمهور المفسرين على أنّ العرف الوارد في الآية يحمل على ما عرف أنه من الشرع، أمّا ما تعارف عليه النّاس فالآية لا تدل عليه لما يلي:

---

(١) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون للدكتور/ أحمد بن علي سير المباركي ص ١١٩.

وانظر: أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ص ٦٠٣.

أولاً: ورود الآية للإرشاد إلى مكارم الأخلاق ومحاسنها، و الرسول ﷺ كان في مكة في بدء دعوته، ولم يكن إذ ذاك فروع عمليّة يحكّم فيها العرف.

ثانيًا: أنّ سياق الآية يدّل على أنّ المراد كلّ ما عرف في الشرع حسنه، حيث أمر الله نبيّه أولاً بالعفو، ثم ثنّى بالعرف، ثم ثلث بأمره بالإعراض عن الجاهلين.

ثالثًا: لو كان المراد بالعرف أعراف النّاس وعاداتهم، لكان ذلك أمرًا باعتبار عادات الجاهلية وأعرافها، ولم يقل بذلك أحدٌ من أهل العلم. أمّا التراربي فيفهم من قوله اعتبار ذلك السائد المعروف إلاّ حيث يصحّحه الدّين. فقد قال: «فحينما يُطلق الكلام في القرآن عن الأمر بالعرف فهو ما كان سائدًا معروفًا إلاّ حيث يصحّحه الدّين».

رابعًا: أنّ حكم الرسول ﷺ في مسألة بالعرف، ـ لو وجد ـ لن يكون ذلك مراعاة لعرف النّاس بل حكمًا بطريق الوحي.

خامسًا: ورود أثرٌ مفسّرٌ لمعنى العرف، حيث ورد: «**أن رسول الله ﷺ سأل جبريل حين نزلت الآية عن معناها. قال: ما أدري حتى أسأل العالم، ثم قال جبريل: «يا محمد إنّ الله يأمرك أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمّن ظلمك»**[1].

---

(١) يراجع فيما تقدّم العرف وأثره في الشريعة والقانون للدكتور/ أحمد بن علي سير المباركي ص ١١٣.

والعرف عند الدكتور الترابي يتداخل مع الاستصحاب. فيرى أنّ الاستصحاب الواسع ـ كما يسمّيه ـ يشمل جميع الأعراف السائدة التي لم يتعرض الدين لتصحيحها، فتكون أصولاً تبنى عليها الأحكام، بعد ضمّها لدليل المصلحة المرسلة، فينتج من ذلك أصولٌ واسعة لاجتهاد واسع.

ولم يهتم بتلك الشروط التي وضعها الأصوليون للأعراف، فهي ـ مثل غيرها من شروط الأدلة ـ مقيدات، تحدّ من سعة الدليل، ولا تحقق أهداف الترابي الواقعية.

وقد تقدّم أنّ منهجه في الاجتهاد ـ المؤسس على المصلحة المرسلة المقرونة بالاستصحاب الواسع ـ يجعل الواقع الحَكَمَ الفَصْلَ في إثبات الحكم أو نفيه، حتى وإن تظافر عليه الكتاب والسنّة.

أمّا الدكتور القرضاوي فقد بيّن أنّ العرف يتدخّل في منطقة العفو ـ المنطقة التي لا نصّ فيها ـ وهذا مقبولٌ. وقال به الجمهور قبله. كما أشار إلى أنّه يتدخّل في تغيير الأحكام الاجتهادية التي تخالفه. وفي هذا نظر:

فإن كان المقصود الأحكام الاجتهادية التي مُدركها العوائد والأعراف فهذا صحيح. إذ كلّ ما كان في الشريعة يتبع العوائد يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة[1].

واختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، ليس اختلافًا في أصل الخطاب، وإنّما معنى الاختلاف أنّ العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة

---

(١) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص ٢٣١ – ٢٣٢.

إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فالخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي قبله، فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده، ليس باختلاف في الخطاب، وإنّما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد(١).

أمّا الأحكام الاجتهادية الأخرى التي لم تبن على الأعراف ولا على العوائد فقد تكون مستندة لدليل أقوى من مستند العرف فلا يؤثر فيها، وقد تقدّم أنّ الاعتبار ليس بالعرف وحده بل بمستنده من نص أو سنّة أو إجماع أو مصلحة مرسلة.

أمّا الدكتور عبدالمجيد النجار فقد قال باعتبار العرف فيما لا نص فيه، وهذا يتفق فيه مع كثيرين ممّن قالوا بذلك.

ويعتبر العرف - عنده - في ترجيح أحد الاحتمالات المظنونة للدليل الظني بشرط تحقيقه للمصلحة. ولا إخاله إلاّ متفقًا مع القائلين بضرورة استناد العرف لدليل يعضده، وهو هنا المصلحة التي ثبت اعتبارها بالشرع. فحيث تحققت في احتمال مظنون للدليل وافق العرف، كان ذلك ترجيحًا للاحتمال على غيره. والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: الموافقات ج٢ ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

الباب الرابع
دعوى التجديد في المنهج الأصولي لدى العصرانيين

وفيه تمهيد وفصلان:

التمهيد ويشمل:

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم رجاله.

ثانيًا: السّمات المميّزة له.

ثالثًا: الأصول الفكريّة للاتجاه والأهداف المتوخّاة.

الفصل الأول: موقف العصرانيين من الوحي - العقل - الواقع.

الفصل الثاني: التقعيد الأصولي لدى الاتجاه العصراني.

التمهيد ويشمل:

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم رجاله .

ثانيًا: السّمات المميّزة.

ثالثًا: الأصول الفكريّة للاتجاه، والأهداف المتوخّاة.

أولاً: نشأة هذا الاتجاه وأهم رجاله.

قبل تناول النشأة بالحديث لا بدّ من تعريف المقصود بالعصرانيين: قد ورد في مقدّمة البحث أنّ العصرانيين هم المنتمون للاتجاه التغريبي (أي الذين يرون التقدّم والنهضة للأمة الإسلامية مرتبطين بالأخذ بمناهج الغرب وحداثته وعصرنته).

والغرب هنا لا يعني حيّزًا جغرافيًا - وإن كان الأصل فيه هو ذاك - بل تلك الحضارة الناشئة في أوربا، والمهيمنة حاليًا على معظم أجزاء الشرق والغرب.

ويُعبّر عن العصرانيين بالحداثيين والعكس صحيح. فما هو مفهوم العصرنة؟ وما مفهوم الحداثة؟

تعني العصرنة عند بعض العصرانيين الانتماء للعصر بفكره وثقافته لا بقشوره ومظاهره، مع الإيمان الحقيقي بمفهومي التقدّم والتطوّر حسب معناهما الحقيقيين في سياق العصر.

ومعنى التقدم الحقيقي هو الذي يجعل المستقبل هو المعيار لا الماضي. فلا تقاس المتطلّبات على ما كان بل على ما سيكون.

فإذا قبل الشخص أن يكف عن دعوة الحاضر إلى اتخاذ الماضي نموذجًا، وأن يمسك عن إقامة مثله العليا من مبادئ هبطت إليه من حيث لا يدري، لتقييده دون الحركة الحرّة نحو تحقيق أهدافه، فقد حقق معنى التقدم الذي هو طابع يميّز الفكر المعاصر[1].

والتطوّر هو الإيمان بدوران الفكر حول محور التطوّر.

والفرق كبيرٌ بين ثقافتين إحداهما يتمحور فكرها حول الثوابت، والأخرى يتمحور فكرها حول تطور لا يلبث على حالةٍ بعينها حتى يتحول بها إلى حالةٍ أخرى[2].

ويلزم من ذلك أنّ العالم - في مفهوم التطور - مدفوع متحرك بذاته كالكائن الحي حين ينمو بحركة ذاتية منبثقة من طبيعته، وليس محتاجًا لمحرك خارجي يحركه كيف شاء.

ويلزم من ذلك - وحسب مفهوم العصرانيين - استحالة أن يكون الماضي أكثر رشدًا من الحاضر وأخصب فكرًا وأهدى سبيلاً[3].

فالإيمان بما تقدم يحقق الانتماء للعصر بفكره وثقافته، أمّا الاكتفاء بالقشور - منتجات الحضارة المعاصرة - مع الاعتداد بأساس فكري وفلسفي مغاير فذلك نفاق ثقافي لا يرضاه العصرانيون[4].

---

(١) انظر: «نافذة على فلسفة العصر» د. زكي نجيب محمود ص ٣١.

(٢) المرجع السابق ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق ص ٣٤.

(٤) المرجع السابق ص ٤١.

والمعاصرة عند عصراني آخر تعني: رؤية الواقع والإحساس به، وأن يعيش الإنسان أحداث الزمن، وأن يعرف روح العصر، مع عدم إغفال شيء من مكونات الواقع، بل قبول كل شيءفيه، والاعتراف بجميع مكوناته[1].

أمّا الحداثة فتعبّر عن موقف الروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى المعرفة، إنّها الروح العلمية والفلسفية الرابضة خلف المخترعات والمنجزات الحديثة[2].

وحقيقة الحداثة ـ عند أصحابها ـ الانغماس في حضارة الغرب شكلاً ومضمونًا، بقبول كل منجزاتها وقيمها وأفكارها وأنماط حياتها[3].

والتعبير بالحداثة عن الحضارة الغربية أمرٌ مقصودٌ؛ إذ استخدام كلمة الحضارة يستلزم البحث في الموضوع الحضاري لاستثارته ـ بالضرورة ـ للحضارات الأخرى.

أمّا استخدام كلمة الحداثة فيؤدي إلى القول بأنه لا توجد إلا حداثة واحدة، والنّاقد لها يوصف بأنه قديم لا أهمية له.

ويلزم من استخدام كلمة الحداثة ـ أيضًا ـ قبول كل مفرزاتها ومعانيها بلا انتقائية ـ كتلك التي يمكن أن تكون مع استخدام كلمة الحضارة ـ فهي الجديد والمعاصر والمعيش[4].

---

(١) انظر: «الدين والتحرر الثقافي» حسن حنفي ص ٣١ – ٣٣.

(٢) «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص ٣٥٥، و«التعريف» لمحمد أركون.

(٣) انظر: «الحداثة والخطاب الحداثي» منير شفيق ص ٤٢.

(٤) المرجع السابق ص ٤١.

والعصرنة هي الحداثة، وتحقيقها يتطلب تحقيق الحداثة العقلية والفكرية، وإزالة التوتر الهائج ـ كما يقول محمد أركون[1] ـ بين تراث ماضوي ثم حاضر متعب متخلف، وبين حداثة كاسحة وقويّة ولدت ونمت وترعرعت على الضفة الأخرى من المتوسطً[2].

وكما أنّ المعاصرة لا تتحقق إلا بتحقق الانتماء للعصر بفكره وثقافته ـ كما تقدّم ـ فكذلك الحداثة لا يمكن أن تتحقق دون أن يحصل تغيّر جذري في موقف المسلم من الكون والعالم، أمّا معايشة منتجات الحداثة دون الانتماء للحداثة العقلية والفكرية فذلك تحديث لا حداثة[3].

وبهذا يتضح لنا التطابق بين معنيي العصرنة والحداثة، فكل حداثي عصراني وكل عصراني حداثي.

أمّا عن نشأة الاتجاه العصراني فإنّ تحديدها يتوقف على معرفة الفئة المنضوية تحت الاتجاه والسائرة في طريقه. ذلك أنّ هذا الاتجاه ـ كما أشرنا من قبل ـ من أكثر الاتجاهات التي اختلفت الآراء في تحديد سماتها وأصحابها.

فمن يجعله شاملاً للمدرسة العقلية الحديثة يجعل نشأته على يد الأفغاني وعبده.

---

(١) سيرد له ترجمة مفصلة لاحقًا.

(٢) «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين، والكلام لمحمد أركون ص ٣٢٢.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥٥.

وهناك من يرى أن العصريين خلفاء المدرسة العقلية كأثر من آثارها.

وهناك من يجعله امتدادًا للطهطاوي وسيد أحمد خان.

وهناك من يرى أنّ سيد أحمد خان رأس المدرسة العقلانية الحديثة.

ومن يرى في (اليسار الإسلامي) أو (الإسلاميين التقدميين) سمات وأهداف الاتجاه العصراني يربط نشأة الاتجاه بنشأة هذه المصطلحات. والذي سرنا عليه في هذا البحث هو الفصل بين الاتجاهات: (الاتجاه العقلاني - الاتجاه الواقعي - الاتجاه العصراني) باعتبار تحقق الاتجاه هدفًا وسماتًا وأصولاً لدى المنتمي، بغض النظر عن المنهج المعتمد لتحقيق ذلك.

فأدخلنا تحت العصرانية كل من سلك اتجاه التغريب ونادى إليه بالمناداة بضرورة معايشة العصر، والانغماس فيه، وقبول كل ما فيه فكرًا وفلسفة ومنتجات، لا مواءمةً بين الحقائق الإسلامية والأفكار الغربية للتأكيد على التلاقي بين العلم والدين، وكسب رضا الغربيين عن الإسلام كما فعل الطهطاوي وسيد أحمد خان، بل قناعةً بسلامة الفكر الغربي، وصدق مناهجه، وصواب نتائجها، وضرورة تطبيقها على الإسلام لتحقيق المعاصرة المطلوبة، والتي تعني التغريب فكرًا وأسلوبًا.

مع ملاحظة إصرار أصحاب الاتجاه على الدعوة لمذاهب غير إسلامية كالعلمانية والماركسية والليبرالية. وهي مذاهب ينتمي لها العصرانيون، الذين اضطروا للبس عباءة الإسلام بعد سقوط مختلف التيارات الغربية المعادية، كالعلمانية والشيوعية وانهزامها، مما جعل

أكثر أصحابها يدلف إلى الدائرة الفكرية الإسلامية، حيث أنها الأرضية الفكريّة التي يمكن أن يخاطب الجمهور من خلالها، وأن يكون لهم وجود على أساسها، فحملت أفكارهم وآراؤهم شعار الإسلام مع بقائهم في أصولهم ومناهجهم واتجاهاتهم على الروافد الأجنبية الوافدة[١].

ومن رجال هذا الاتجاه:

د/ محمد أركون (عركون).

ولد في تاوريرت ميمون بالجزائر عام ١٩٢٨م وأتم دراسته بباريس عام ١٩٥٥م وحصل على الدكتوراة من السربون ١٩٦٩م حول الإنسية العربيّة في القرن الرابع الهجري، وحاضر في العديد من الجامعات الفرنسية والعربية.

يشغل كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بالسربون الجديدة، ومدير لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها.

معظم مؤلفاته بالفرنسية، ويترجم له في العادة تلميذه هاشم صالح (سوري مقيم بباريس)، ومن مؤلفاته:

محاولات في الفكر الإسلامي، الفكر العربي، الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، قراءات للقرآن وغيرها.

يدعو إلى التعامل مع القرآن والسنّة بالمقاييس الغربية والمناهج المعتمدة في نقد الديانات والنصوص المسيحية واليهودية، كما يدعو إلى إعادة التأكد من صحة القرآن الكريم بالبحث عن وثائق مفقودة، ثم

---

(١) انظر: «أزمة الحوار الديني» جمال سلطان ص ١٤.

إعادة قراءة هذه الوثائق بطريقة تحرّرنا من الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا بالنص منذ الطفولة(١). وهذا النقد سيمهّد لقيام ممارسة علمانية للإسلام(٢).

ويربط بين حركة التعريب وغياب الفكر النقدي، مدّعيًا أنه يصاب بالشلل من جراء القيم المعنوية والدلالية والبلاغية التقديسية للغة الوحي. والدراسة النقدية وحدها هي القادرة على كشف جوانب التراث، وتجاوز سلبياته العائقة لنهضة العرب والمسلمين(٣).

وله آراء في الرسالة للشافعي والتقعيد الأصولي سيتم استعراضها في محلها من البحث(٤).

ومن رجال الاتجاه د/ حسن حنفي.

أستاذ جامعي مصري، درّس في جامعتي القاهرة وفاس، وله مشروع عنوانه «التراث والتجديد»، صدر منه الجزء الأول. وله سلسلة الدين والثورة، ومقدّمة في علم الاستغراب، ودراسات في أصول الفقه وغير ذلك.

والدكتور حسن حنفي رائد تيار اليسار الإسلامي، وله بحث بعنوان «ماذا يعني اليسار الإسلامي».

---

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٩٠.

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٤.

(٣) انظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» ص ١٨.

(٤) يراجع في ترجمته «الفكر العربي والفكر الاستشراقي» د. نعمان السامرائي ص ١٥١.

ويلاحظ ميله الشديد للماركسية من ناحية وللعلمانية من ناحية أخرى، وتصريحه بالانتساب إلى ذلك الفكر[1].

ويدّعي أنه مجدّد للإسلام[2].

وتجديده له - كما سيأتي - سيبدأ من محاربة الإيمان التاريخي (إيمان ألف سنة) الذي يسميه الإيمان السلفي الذي يحارب العقلانية، وقد يستغل الدين لمحاربة الدين تمهيدًا للتجديد المطلوب «في حقيقة الأمر أنا أبدأ مّما يؤمن به الناس. ومهمتي - حتى ولو آمنوا بالشيطان أو بأي شيء آخر - هي أن أستفيد من إيمانهم كطاقة، واستغلّه لتغيير الواقع مؤقتًا، حتى أقضي على الأمية، وحتى أعيد تنظيم المجتمع، وأسلم المجتمع الذي نقلته من مرحلة إلى مرحلة، إلى الإخوة العلمانيين... نحن نعيش في غرفة مغلقة، وبابها مقفلٌ مرتين بالمزلاج، وصدئ منذ ألف سنة. ومهمتي ليس أن أفتح الباب فورًا فلن يستطيع أحد فتحه... وهذا هو ما نفعله كلنا.. التحدي.. مَنْ قادرٌ على أن يضع بضع نقاط من الزيت على هذا الباب الصدئ، ويحاول قدر الإمكان أن يفتحه؟ فإذا ما فتح الباب بالمزلاج مرتين... فأقل هواء علماني ليبرالي يمكن أن يفتحه»[3].

ذلك - إذن - هو جوهر التجديد لدى حسن حنفي، أمّا مظاهره في

---

(١) انظر: «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص ٢١٨ من بحث بعنوان: «الوحي والواقع» لحسن حنفي.

(٢) انظر: «التراث والتجديد» المجلّد الأول ص ٤٢.

(٣) انظر: «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص ٢٢٤ والكلام لحسن حنفي.

الدراسات الأصولية فتتناولها مباحث الباب.

ومن رجال الاتجاه د/ **محمد عابد الجابري**.

ولد في المغرب عام ١٩٣٦م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م وعلى الدكتوراه في الفلسفة - أيضًا - عام ١٩٧٠م من كلية الآداب بالرباط، يعمل أستاذًا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلّية الآداب في الرباط منذ عام ١٩٦٧م.

له مؤلفات عديدة منها: نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، الخطاب العربي المعاصر، العقل السياسي العربي، وجهة نظر، وغيرها.

يدعو إلى تجديد أصول الفقه الإسلامي تجديدًا ينطلق من إعادة تأصيل الأصول. وأول ذلك إعادة بناء عقل المجتهد بانفتاحه على فكر العصر وعلومه[1].

وإلى اعتبار مقاصد الشريعة أساس استنباط الأحكام لعجز القياس عن بناء معقولية الأحكام، وليست المقاصد - بالضرورة - هي تلك التي سطّرها السابقون، فلكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته»[2].

ويتبنّى الدعوة لتعطيل الحدود الشرعيّة بحجة كثرة الشبهات المعطّلة لها في عصرنا «وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ شبهات عصرنا كثيرة ومتفرّعة بسبب تعقّد الحياة المعاصرة، وتنوّع الحوافز فيها أمكن القول

---

(١) «وجهة نظر» ص ٥٣، ٥٧.

(٢) المرجع السابق ص ٧٢.

أن الاكتفاء بالعقوبة التعزيرية كالسجن والغرامة قد يصبح ضرورة. أمّا إذا أضفنا إلى ذلك الشبهات الراجعة إلى السياسة فإنّ الحدود حينئذ سيلتبس أمر تنفيذها بالأغراض والدوافع السياسية، وتلك شبهة.. وأيّة شبهة!»[١].

ويدعو إلى اعتماد (الديمقراطية والعقلانية) كبديل للعلمانية في الاتجاه السياسي. ويتنبأ بسيطرة الوضعيّة الماركسية وسيادتها في العالم العربي؛ لكونها النظرية الوحيدة القادرة على تقديم تفسير موضوعي لحالته الراهنة والمستقبلية[٢].

ثانياً: السّمات المميّزة:

(**أولاً**): إعادة النظر في الإسلام أصولاً وفروعًا، وتطبيق منهجية نقدّية غربيّة تؤدي إلى زعزعة الثوابت والتشكيك فيها، تمهيدًا لنسفها.

وإن كانت الخطة النقدية تختلف جرأةً من شخص لآخر: فحنفي يسعى لزعزعة أكثر البديهيات ثباتًا في العقل المسلم[٣].

ومحمد أركون يستهدف بالنقد الجانب القدسي (القرآن والسنّة).

أمّا الجابري فإنه يستبعد خطاب الوحي من مجال النقد " لأنّ أوانه لم يحن بعد - حسب رأيه - ويكتفي بنقد الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نصوص الوحي (القرآن والسنّة)[٤].

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠.

(٢) «وجهة نظر» ص ١٧٢.

(٣) انظر: «نقد النص» لعلي حرب ص ٣٠.

(٤) المرجع السابق ص ١١٦.

(ثانيًا): التأكيد على عدم فرض أية قيود أو حدود على حريّة التفحص الفكري والنظر العقلي مهما كان الثمن مقابل ذلك، حتى وإن أدت إلى التشكيك بصحة القرآن الكريم، كما هو الحال عند محمد أركون[1].

(ثالثًا): القول بتاريخيّة الفكر الإسلامي التي تعني فهم ارتباطه بمكانه وزمانه، ممّا يسهّل إمكانية تجاوزه إلى قراءة متطورة.

(رابعًا): الدعوة للماركسية كما تقدّم من أقوال حسن حنفي، وما يبشر به الجابري. وهذا هو ما يفعله بشكل أعمق محمد أركون دون جلبة، ودون ادعاء للماركسية[2].

(خامسًا): ترديد مقولات المستشرقين حول القرآن والسنّة النبويّة، واعتماد مناهجهم النقديّة في ذلك[3].

(سادسًا): التطاول على الذات الإلهية، وسوء الأدب مع القرآن الكريم والسنّة النبويّة، ويكفي دليلاً على ذلك قراءة مقدّمة «التراث والتجديد) لحسن حنفي.

(سابعًا): الدعوة إلى العلمانية، لكونها المناخ الذي يتيح تطبيق مناهج النقد الغربية على نصوص الوحي (القرآن والسنّة) دون ردّة فعل كبيرة، ومحاولة ادعاء أنّ الوحي علماني في جوهره.

---

(١) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٩٠.

(٢) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٣٤ تعليق للمترجم هاشم صالح.

(٣) انظر: «الفكر العربي والفكر الاستشراقي» للدكتور نعمان السامرائي ص ٥.

(ثامنًا): تجديد الفكر الإسلامي أصولاً وفروعًا يعني إعادة بنائه وقراءته قراءة جديدة تستند لروح العصر وتعبّر عن تطلّعاته.

(تاسعًا): معاداة منهج النص والعقليّة النصيّة، ومحاربة السلفيّة (وتعني هنا كل التاريخ الإسلامي باستثناء المعتزلة ومن نهج نهجهم).

(عاشرًا): ارتكاز محاولات التجديد في أصول الفقه على تبنّي المصلحة والمقاصد كأساس رئيس لعمليّة الاجتهاد، مع التجديد في المصالح والمقاصد ذاتها.

ثالثًا: الأصول الفكرية والأهداف المتوخاة.

تعدّدت الأصول الفكرية لأصحاب الاتجاه لتعدّد المشارب والأهواء، وأبرزها ما يلي:

أ - الفكر الاعتزالي القائم على تمجيد العقل، وجعله القوّة التي تمكن الإنسان من اكتساب العلوم وتبيين الحقائق، وتأويل كل نص خالف مقتضاه، مع التركيز على أصل العدل الذي يعني - عندهم - أنَّ الإنسان حرّ في أفعاله وأعماله(١).

ب - قيم الحضارة الغربيّة ومناهجها نتيجة الانبهار بها بشكل عام، وباتجاهاتها الفلسفية ومناهجها النقديّة بشكل خاص. يقول حسن حنفي: «إننا في غياب البديل الإسلامي الثوري لجأنا بالضرورة إلى الماركسية لحل قضيّة العدالة الاجتماعية، وإلى الليبرالية لحل القمع

---

(١) انظر: «الإسلام والحداثة» مجموعة باحثين ص ٢١٨ من بحث بعنوان: «الوحي والواقع» لحسن حنفي.

المسلط على شعوبنا، وإلى القومية لإنهاء حالة التشرذم، وإلى ديكارت لتأكيد العقلانية»[1].

ويقول محمد أركون: «العلمنة كما نفهمها تتركز في مجابهة السلطات الدينيّة التي تخنق حريّة التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحريّة»[2].

وفي الصفحة نفسها يقول: «فإنّ مراجعة نقديّة لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخمًا وهائلاً. يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقديّة في هذا المجال»[3].

ويقول تلميذه هاشم صالح: «إنّه لا يمكن للقارئ العربي أن يتوصّل إلى فهم أركون إن لم ننقل إليه مكتبة كاملة في الفكر الأوربي المعاصر: هي مكتبة العلوم الإنسانية والاجتماعية»[4].

ومن الاتجاهات الفلسفيّة الغربية التي تُعتبر من الجذور التاريخية للعصرانيين الفلسفة الوضعية، وهي الفلسفة التي لا تعتد إلا بالمعرفة الحسيّة وحدها، وتنكر عالم الغيب، ولا تقبل أي معرفة ترد عن طريق الدين ولا العقل - أيضًا - ما لم يشهد لها الحس أو ما يُسمّى بالطبيعة[5].

---

(١) انظر: «ظاهرة اليسار الإسلامي» محسن الميلي ص ٢٥.

(٢) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص ٢٩٤.

(٣) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص ٢٩٤.

(٤) انظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» لمحمد أركون ص ٢٢٧.

(٥) انظر: «الغزو الفكري في المناهج الدراسية» علي لبن ص ١٤.

ج ـ المستشرقون وأفكارهم:

معظم رواد الاتجاه العصراني تتلمذ على يد أساتذة مستشرقين في أوربا وبالذات في فرنسا، وكذلك في الدول الإسلامية.

فكانت معظم أفكارهم حول الإسلام إعادة لأفكار أساتذتهم القدامى أو المعاصرين لهم[1].

يقول محمد أركون: «فقد وقعت يومًا ما على كتابات دانييل روس عن الأناجيل. وهو مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل... وعندما اطلعت على كتبه لأول مرّة تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئًا مشابهًا في ما يخص القرآن؟»[2].

د – يرى بعض الباحثين أنّ المدرسة العقليّة الحديثة بريادة الأفغاني ومحمد عبده كانت مدخلاً للعصرانيين الذين استغلوها للولوج إلى ميدان التجديد في الدراسات والأفكار الإسلامية، مع كونهم لا ينطلقون من جذور إسلامية صحيحة[3].

أمّا الأهداف التي يسعى العصرانيون لتحقيقها فأهمّها:

١– إدخال الإسلام والمسلمين في إطار الحداثة والعصر[4].

---

(١) انظر: «الفكر العربي والفكر الاستشراقي» د. نعمان السامرائي ص ٥ و «تجديد الفكر الإسلامي» جمال سلطان ص ٢٢.

(٢) انظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» لمحمد أركون ص ٢٧٠.

(٣) انظر: «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر» د. حمد الجمّال ج ١ ص ٢٨٧.

(٤) انظر: «الإسلام والحداثة» مجموعة باحثين ص ٢٣٤ والكلام لمحمد أركون.

٢- الوصول إلى ممارسة علمانيّة للإسلام، من خلال المناهج النقديّة الغربية، التي ستفصل ما بين الزمني والروحي، وبين الديني والدنيوي[١].

٣- إحياء الجوانب الثورية في الفكر الإسلامي وإعادة اعتبار العقلانية التي هزمت أمام الفكر السلفي[٢].

٤- إعادة قراءة نصوص الوحي وبخاصة القرآن الكريم قراءةً تعتمد المنهج التاريخي، الذي يحرّر العقل، ويفصل بين النص والدراسات المتراكمة حوله[٣].

٥- عقد المقارنات بين الأبعاد الدينيّة والقيم الغربيّة التي تظلّ هي المستفيدة من هذه المقارنات «الشيء الذي أريده هو إقامة مقارنة جادّة وصارمة إلى أبعد حدّ ممكن بين البعد الديني ومعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية. أقصد المقارنة بين البعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر، وبين فتوحات الحريّة التي حققها العقل العلماني في أوربا، والتي لا ينبغي إنكارها أو التراجع عنها بأي حالٍ من الأحوال»[٤].

---

(١) انظر: «تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي» أركون ص ٢٩٤.

(٢) انظر: «الإسلام والحداثة» مجموعة باحثين ص ٢٩٤ من دراسة لحسن حنفي بعنوان: «الوحي والواقع».

(٣) انظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» لمحمد أركون ص ٢٣٤.

(٤) انظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» لمحمد أركون ص ٢٦٠.

٦- محاصرة الفكر السلفي وإثبات خطورة انغلاقه، ومساعدته للخروج من بوتقة الانغلاق[١].

٧- المزاوجة بين الخطاب الإسلامي والخطاب العلماني لإنجاب خطابٍ جديد يتكلم لغة الدين، ويوجهها إلى تحقيق متطلبات العلمانية[٢].

وكانت دعوات التجديد في الدراسات الأصولية أحد أهم الوسائل لتحقيق الأهداف المتقدّمة. وهو ما سيكشف عنه البحث في مسائله اللاحقة.

---

(١) انظر: «الإسلام والحداثة» مجموعة باحثين ص ٢١٧ من دراسة «الوحي والواقع» لحسن حنفي.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢١.

الفصل الأول
موقف العصرانيين من الوحي والعقل والواقع

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في تقديم العقل والواقع على الوحي والرد على ذلك.

المبحث الثاني: معاداة المنهج النصي والرد عليه.

المبحث الثالث: الموقف من الأدلة الشرعية الأصلية: الكتاب، والسنة والإجماع.

المبحث الأول

في تقديم العقل والواقع على الوحي والرد على ذلك

نظرية المعرفة لدى العصرانيين تحددها أطراف ثلاثة: الوحي، والعقل، والواقع.

إلا أن دور كل منهما في تحصيل المعرفة ـ ومنها الأحكام الشرعية ـ يتضح من خلال استعراض موجز لأقوال رواد الاتجاه.

فالوحي عند محمد أركون كلمة شديدة الخطورة والأهمية، ولا يمكن استخدامها بسهولة، إذ أنها غير مفهومة جيداً [(١)].

وحيث كانت كذلك فلا بد من تناولها بالدراسة العقلانية العلمانية التي تجعل منها فضاءً للمعرفة المنفتحة على الكون، لا مجرد كلمة مثقلة بالدلالة العقدية[(٢)].

فإلحاح الفهم والتعقل لدى الإنسان يفرض إعادة النظر في مفهوم الوحي، الذي ترسخ على هيئة نظام معرفي مهيمن تماماً، وهذه مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام، اقتداء بالأعمال النقدية الهائلة التي أنتجها الغرب لتأريخه الديني، وذلك من أجل الوصول إلى ممارسة علمانية للإسلام[(٣)].

---

(١) « الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٣٢٩.

(٢) المرجع السابق ص٣٣٠.

(٣) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» لمحمد أركون ص٢٩٣ فما بعدها.

وأول هذه المطالب النقدية لدى رواد الاتجاه وجود العالم المسلم المتمكن من العقلانية الحديثة، لكي يكتب رسالة تاريخية في أصول الفقه، تراعي كل التطورات والانقلابات التي حصلت في المجتمعات الإسلامية والعربية، وهذه الرسالة يجب أن تراعي « الحداثة»؛ إذ أنها الشيء الكبير والجديد، وهذا ـ عند أركون ـ هو الفكر التاريخي العقلاني الحديث الذي يدعو إليه.[1]

والحداثة هي موقف الروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى المعرفة[2]. وهي ما يطلق عليها نظرية المعرفة الحديثة التي بدأت تترسخ من خلال العلوم الإنسانية.

وفي الدراسات التي تتناول التأريخ الإسلامي لا توجد أي مناهج حديثة لنقد الوثائق ودراستها، بل نجد ـ والكلام لمحمد أركون ـ هيمنة الإسلام على الآراء والمناهج والعقول بشكل كامل[3]

وإذا كان الوحي غير مفهوم لدى أركون فإنه عند حنفي واضح جلي بمفهومه هو. إن أصل الوحي ـ عنده ـ مركب من كلام الله وكلام البشر، فبينهما تداخل؛ إذ بني الوحي على كلام البشر، سواء أكان من الرسول، أم من المؤمنين، أم حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب. وقد يكون التداخل استجابة لسؤال، فالمشكلة نشأت في المجتمع، والإجابة عليها تكون عملية.

(١) « الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٣٣٢.

(٢) المرجع السابق ص٣٥٥.

(٣) المرجع السابق ص٣٥٨.

والنتيجة أن الوحي والواقع صنوان على مستوى الصياغة اللغوية ببنائه على كلام البشر وعلى مستوى الاهتمامات العملية حيث يأتي استجابة لمشكلات الواقع، فالأولوية هي للواقع على النص[1].

ويزيد هذا وضوحاً قوله في مناقشة لسؤال: هل الوحي كلام الله أم كلام إنسان؟ إذ قال :«لقد حاولت أن أبين بأن هذه الثنائيات إنما هي في حقيقة الأمر من صنعنا... أما بالنسبة لي فلا أستطيع أن أبين أين الواقع من النص. النص هو واقعة بعد أن تغيّرت أكثر من مرة، حتى استقرت وأصبحت نوعاً من مقياس السلوك العام الذي يقبله القوي والضعيف. وبهذا المعنى لا يوجد فرق بين كلام الله وكلام البشر»[2].

والقضية هنا ليست مجرد مطابقة ألفاظ ـ كما يقول ـ بل قضية منهج، هذا المنهج الذي تتشكل ملامحه الأساسية من العقل والوحي والواقع مع تفاوت في المراتب كما سيأتي. إلاّ أن توظيف هذه المفردات لدى حنفي يؤول إلى اعتبار الوحي (النص) والواقع شيئاً واحداً، ومن ثم فيمكن للحادثة أن تكون وحياً، ولكلام الناس أن يكون كذلك أيضاً باعتبار الارتباط بين النص والواقع «أقول إذن ليس الأمر واقعاً ولفظاً. كلاّ. إن الدين لواقع. وهذا ليس وهماً. وكما أن النص يتحقق في الواقع فكذلك الدين وكل شيء يتحقق في الواقع »[3].

---

(١) المرجع السابق ص١٣٨ـ ١٣٩.

(٢) « الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٢٢٠.

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٢.

أما دور العقل فهو فهم هذا المركب (الدين ـ الواقع) فهماً يستند إلى أنّ العقل أساس النقل، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل.

واكتمال الوحي دليل على نهايته، وعلى استقلال الإنسان عقلاً وإرادة؛ إذ أصبح قادراً بعقله على الوصول إلى الحقيقة، كما أنّ اكتمال الوحي دليلٌ على وضع الشريعة كنظام دائم للحياة، فيبرز دور العقل في استنباط التشريع من الأدلة، وتفصيله طبقاً للمجتمعات المختلفة.

وكذلك فإن القول بواقعية الوحي تعني أن العقل يقوم بعملية الفهم والتفسير والتأويل، لتحقيق التطابق والاندماج بين الوحي والواقع.

فالوحي ذاته يتأسس في العقل وفي الواقع وفي الجماعة وفي التاريخ[1].

وميزة الدليل العقلي عند حنفي أنه «يبدأ ببداية يقينية هو وضوح العقل وبداهته، فلا يحتاج إلى إيمان مسبق بأي نص. يقضي العقل على كل لبس في فهم النصوص، كما يقضي على كل تفسير حرفي أو مادي له ، أو أي تفسير يضع المبادىء الإنسانية العامة في خطر . العقل هو الوريث الشرعي للوحي . ولما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعي له »[2].

ووظائف العقل عند حنفي تتضح من خلال التقسيمات التي أوردها للعقل باعتبار الوظائف ،والتي قسم العقل باعتبارها إلى:

---

(١) انظر: «التراث والتجديد» لحسن حنفي ج١ ص٣١١.

(٢) المرجع السابق ج١ص٤٠٤.

أ - عقل صوري خالص يضع المقدمات وينتهي منها إلى النتائج. وهو العقل الرياضي الاستدلالي.

ب - عقل حسي يلاحظ التجارب الحسية، ويتعامل مع العالم الخارجي من خلالها. وهو العقل الاستقرائي الذي يقوم على التحليل الكمي للظواهر.

ج - عقل حدسي يدرك الحقائق إدراكاً مباشراً، بلا إعمال نظر أو إقامة برهان .

ويجعل من الأول ما سماه المعتزلة بالبديهيات أو الأوليات أو النظر.

ومن الثاني السبر والتقسيم والبحث عن العلل عند الأصوليين.

ومن الثالث العقل الطبيعي، أو النور الفطري، أو الفطرة التي فطر الناس عليها، أو صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة.

وبعد ذكره لوظائف العقل ـ التي استمدها أصلاً من الفلسفة الغربية كما أشار إلى ذلك ـ أكد على ضياعها في الحياة المعاصرة، الأمر الذي أدى إلى التخلف والتأخر ...[١]

والتعويل على العقل وتقديمه على النقل كان يمثل موطن القوة في تراثنا القديم ـ كما يقول حنفي ـ ودليل ذلك « إجماع المعتزلة والفقهاء على أن العقل أساس النقل، وأن من يقدح في العقل يقدح في النقل، وحيث جعل الأصوليون العقل أو دليل الاستصحاب مصدراً من مصادر التشريع، وحيث جعل الفلاسفة العقل مرادفاً للوحي، فوضعوا

---

(١) انظر « الدين والتحرر الثقافي »لحسن حنفي ص٤٩ فما بعدها.

الفيلسوف بجوار النبي، بل وجعلوا الفلسفة أعلى من النبوة، حيث أن العقل أسمى من الخيال، يدرك الحقائق مباشرة في حين يدركها الخيال بالتشبيه والصورة»[١]

وحيث كان تقديم العقل على النقل هو موطن القوة، فإن القول بتقديم النقل أو اعتباره مصدراً من مصادر المعرفة هو موطن الضعف في ذلك التراث[٢].

وإذا أردنا التنوير - يقول حنفي - فلا بد من اعتماد العقل وحده دون منازع أو رقيب، فإننا «لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب، أو سلطة التقاليد الموروثة، أو سلطة الحكام القائمين . فإما العقل الذي يملك كل شيء، ويطب البرهان والدليل. وإما الخوف والعجز والتسليم والخضوع»[٣].

فالعقل يحرر الإنسان - حسب منهج حسن حنفي - من الخوف والعجز والتسليم والخضوع حتى لله عز وجل، وهذا يؤكده ما أورده من قوله « وإن غياب العقل ليصاحبه أيضاً إثبات سيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة، والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة . لقد بدأ الشك القديم عند من يسمون بأصحاب الطبائع، وهم الصف الأول من المعتزلة ... ولكن ما بدأناه أنهيناه بعد جيل واحد »[٤].

(١) المرجع السابق ص٥١ .

(٢) المرجع السابق ص٥٢ .

(٣) انظر :« الدين والتحرر الثقافي »لحسن حنفي ص٥٢ .

(٤) المرجع السابق ص١١٨ .

ومع هذه الأهمية للعقل في منهج حسن حنفي فإن للواقع الأهمية نفسها. ونحن أشرنا سابقاً إلى أن الواقع له الأولوية على النص، وإلى أن الوحي والعقل والواقع هي أساس الفكر في منهج حنفي، بل هو يعتقد أنه تميز بذلك ؛فإذا كان هناك من يجعل النقل أساس العقل، وهناك من يجعل العقل أساس النقل، فإن حنفي أضاف الواقع لتكتمل ثلاثية المنهج لديه « هؤلاء تعلموا ذلك أن النقل أساس العقل، وهؤلاءرشديون فلاسفة تعلموا أن العقل أساس النقل، وأنا أضيف الواقع أيضاً. ومن ثم فإن ثلاثية الوحي والعقل والواقع التي أضيفها في هذه الوحدة الرئيسية هي أساس الفكر والعلم والحداثة»[1].

فأما العقل فقد عرفنا دوره .

وأما دور الواقع ـ فهو دور الحاكم والحكم في آن : الحاكم الذي يفرض النص الشرعي، فالوحي جاء من الواقع، والدين وكل شيء يتحقق في الواقع[2].

فالوحي أصبح فرضاً من الواقع يأتي النص لتأييده والمصادقة عليه فقط. وإذا كان العقل سلطانا ـ كما تقدم ـ فإن السلطة لضرورة الواقع الذي نعيشه [3].

ويحاول حسن حنفي أن يُميز بين وظيفة العقل ووظيفة الواقع في منهجه، من خلال بيان أن الواقع هو الحاكم الذي يقرر في النهاية، فإذا

---

(١) «الإسلام والحداثة »لمجموعة باحثين ص٢٢٢.

(٢) المرجع السابق ص٢٢٢.

(٣) انظر:« ظاهرة اليسار الإسلامي »لمحسن الميلي ص٣٩.

أردنا فهم نص ما فإن مقياس هذا الفهم هو تطابقه مع العقل و الحس، لارتباطه باللغة من جهة، وبأسباب النزول من جهة أخرى، ولا يفهم معناه إلا بالرجوع إليهما، وذلك لا يتم إلا بالنظر العقلي، وإذا تعددت وجهات النظر من حيث العقل فإن الواقع يختار أصلحها له [١].

وكذلك فالواقع حكم بين النقل والعقل؛ ذلك أن النص في بدايته واقعة معروفة ـ كما يقول حنفي ـ والدليل النقلي يتعمد إغفالها، ليظل النص طائراً في الهواء بلا محل، أما في منهجه فإن النص يظل مجرد صورة عامة تحتاج لمضمون يملؤها، وهذا المضمون يكمن في حاجات العصر ومتطلباته ، مما يستلزم ضرورة التأويل لإيجاد الواقع الخاص بذلك النص، فالتأويل هنا وضع مضمون معاصر، لإخراج اللفظ من حقيقته إلى مجازه. وهذا المضمون المعاصر يفرضه ويحدده الواقع . فالعلاقة إذن ـ والقول لحنفي ـ ليست بين العقل والنقل وحدها، ولكنها علاقة ثلاثية بإدخال طرف ثالث هو الواقع ،ويكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لوحدث أي تعارض بين العقل والنقل [٢].

أما مرتبة الدليل النقلي لديه فيوضحها قوله «الحقيقة أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سنداً أو متناً ، وكلا هما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئاً ، على عكس ما هو سائد في

---

(١) » التراث والتجديد» لحسن حنفي ج١ص٣١٥.

(٢) المرجع السابق ص ٣٩٨ .

الحركة السلفية المعاصرة من اعتمادها شبه المطلق على (قال الله) و(قال الرسول) واستشهادها بالحجج النقلية وحدها، دون إعمال للحس أو العقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان »[1] وسيأتي مزيد بيان في المبحث التالي.

أما الهدف المراد من المنهج بأبعاده المتقدمة فهو تحقيق العصرانية في التصورات وفي الوقائع.

فالواقع يفرض متطلباته، الموسومة بسمة العصر، وعلى العقل تأويل النص بوضع مضمون معاصر له. وهذا يتطلب التوقف لشرح معنى المعاصرة المرادة عند حسن حنفي:

في بحث له بعنوان « الأصالة والمعاصرة» حاول حسن حنفي البرهنة على إمكانية أن نكون معاصرين أصلاء في ذات الوقت، من خلال إيجاد مفاهيم للأصالة والمعاصرة تحقق هذه الرؤية. فقد تحدث عن المعاصرة بصيغ متعددة، تبدأ بنفي المفاهيم الخاطئة عن المعاصرة، ليصل إلى إثبات المعنى المراد عنده:

فالمعاصرة لا تعني العيش على مستوى العصر، سواء في الفكر، أو في أسلوب الحياة، فلا نقل أحدث الأفكار، ولا أحدث وسائل العلم، ولا آخر صيحات العصر في أساليب الحياة... إلخ. كل هذه لا تعني المعاصرة، فنقل الأفكار والنظريات اقتلاع لها من جذورها التاريخية، وتغييب لبيئتها التي نشأت فيها، مما يجعل النظرية هامشية تنشأ في الفراغ، وتنتقل فيه. وكذلك فنتاج العلوم ـ عند نقله ـ لا يحقق المعاصرة؛

---

(١) «التراث والتجديد » لحسن حنفي ج١ص٣٩٠ـ٣٩١.

إذ أن المجتمعات التي نقلت إليها مجتمعات تخلو من قيم العلم وقوانينه، وتسيطر عليها الخرافة، وانتظار المعجزات. ومثلهما اعتماد أساليب جديدة للحياة، فلا يعني سوى لباس قشرة الحضارة على الروح الجاهلة.

كما أن المعاصرة ـ عند حنفي ـ لا تعني قطع الصلة بالماضي، واقتلاع الجذور، واعتبار الماضي أحد المعوقات عن المعاصرة؛ إذ تتحول المعاصرة ـ هنا ـ إلى نوع من احتقار الذات، ووقوع كلي في التغريب.

وإذا كانت المعاصرة لا تعني كل ما تقدم، فهي تعني إذن مجابهة مشاكل الواقع، والدخول فيها ومواجهتها مواجهة مباشرة.

وتعني : رؤية الواقع والإحساس به.

وتعني : أن يعيش الإنسان أحداث الزمن، وأن يعرف روح العصر.

كما تعني :عدم إغفال شيء من مكونات الواقع، أو ابتسار جزءٍ منه، بل قبول كل شيء فيه، والاعتراف بجميع مكوناته[1].

وهكذا يحدد لنا ـ حنفي ـ المعاصرة بالتصورات التي قدمها، والتي لخصها في النهاية بقبول كل ما في الواقع والاعتراف بجميع مكوناته.

ولنا أن نتساءل: كيف يمكن لنا أن نحقق المعاصرة بالانغماس كلية في واقعنا ونظل أصلاء، رغم وجود ما يناقض الأصالة ـ بالضرورة ـ في بعض إفرازات الواقع المعاصر؟

والجواب عند حنفي هو أن الأصالة، وإن كانت تعني البحث عن الجذور والتأسيس في الأعماق، فإنها لاتعني التمايز والخصوصية على أي نحو، فتلك عنصرية وانفصال، بل تعني التجانس في الزمان

(١) انظر:« الدين والتحرر الثقافي» لحسن حنفي ص٣١ـ٣٢.

والتواصل في حياة الشعوب، وتعني أيضاً القضاء على معوقات التقدم في الحاضر، والقضاء عليها من الأساس، وذلك باستئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكم من الماضي في وجدان الشعوب، حتى يمكن أن تتحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمان أقل وبرسوخ أكثر(١).

وهكذا نرى أن معاني الأصالة هنا استمرار لمعاني المعاصرة، بمعنى أن الأصالة وظفت لخدمة المعاصرة، حتى في تعريفاتها ومعانيها.

فالمراد من الأصالة التأكيد على المعاصرة بنفي الخصوصية، وزيادة التجانس والتواصل،والقضاء على معوقات التقدم في الحاضر، بالقضاء على أي أساس فكري أو منهجي يحول دون تحقيق القبول بالواقع، والانغماس فيه، والاعتراف بجميع مكوناته . ووجدنا أنفسنا أمام تحليل للمعاصرة والمعاصرة، لا الأصالة والمعاصرة كما أسماه حسن حنفي.

وما تقدم من رؤية حول الأصالة والمعاصرة إنما كان على مستوى التصور.

أما المنهجية التي يراها حسن حنفي كفيلةً بتحقيق المعاصرة من خلال التعامل مع التراث، فهي تجاوز الانتقائية من القديم وجعلها كنبراس للمعاصرة، سواء أكانت هذه الانتقائية لأفراد، أو لنظريات، أو لاتجاهات، أو لمناهج(٢).

---

(١) انظر :« الدين والتحرر الثقافي» لحسن حنفي ص٣٠ـ ٣١.

(٢) يمثل للأفراد بأبي ذر الغفاري ـ رضي الله عنه ـ عند من جعلوه رائداً للاشتراكية، وبثورة الزنج وثورة القرامطة، وللنظريات بنظرية الاستخلاف، وللاتجاهات بالاتجاه العقلاني عند المعتزلة وابن رشد . وللمنهج بالمنهج الأصولي القائم على استقراء العلل.

والتعويل على الواقع (واقع الأمة واحتياجاتها) من خلال رصد حاجات العصر، والتعرف على متطلباته، وتشخيص المرحلة التاريخية التي تمر بها المجتمعات الحالية.

وبعد رصد ما تقدم ينتقل العمل إلى جانب الأصالة ـ مع ملاحظة ما مر سابقاً ـ وهذه الأصالة تكون ـ غالباً ـ في التراث، ويركز المنهج هنا على البحث عن كل مايدفع الواقع خطوة إلى الأمام، ويمنع معوقات التقدم، ولإنجاز ذلك لا بد من إعادة الاختيار بين البدائل الموجودة في التراث، ليختار منها ما يحقق حاجات العصر، ومتطلبات الأغلبية الصامتة(١).

وهذا المنهج الذي يبدأ بمحاربة الانتقائية يقع في الانتقائية ذاتها؛ إذ يعيد الاختيار بين البدائل، فينتقي منها ما يدفع بالخطى ويحقق التقدم!!

ولو كان لمعنى التقدم المطلوب صفة القبول التام من الجميع لكان للانتقائية ـ ربما ـ ما يبررها، أما ومعنى التقدم مقصور على تحقيق حاجات العصر ومطالب الأغلبية مطلقاً فإن تلك الاختيارات من البدائل انتقائية مشوهة مبتسرة ، لن تحقق التقدم المتوازن، بل حتماً ستفضي إلى الخلل الكبير ، والتخلف الخطير.

وشاهدنا الأول الأمثلة التي أوردها حنفي للتعامل مع التراث، من أجل إرضاء المعاصرة أو تحقيقها.

فقد تكلم عن أحكام الجهاد والغنائم والحدود بما يعني تعطيلها، لعدم فرضها من قبل الواقع الآن؛ فطالما كانت غير مفروضة من الواقع فيجب أن تظل معطلة، وكذلك فلا يمكن الحديث عن فرضية تتعلق

---

(١) انظر :« الدين والتحرر الثقافي» لحسن حنفي ص ٣٨ ـ ٤٠.

بواقع آخر قد يفرضها؛ إذ لا يفكر ـ حنفي ـ إلا من خلال العصر المعاش، وإذا تغير الواقع فهناك من سيفكر ـ بديلاً عنه ـ من خلاله.

يقول حنفي :« إذا فهمنا الإسلام كمرحلة من مراحل تطور التاريخ ـ وهذا ما نكرره جميعاً ـ فإن قوانين الحرب والرق والغنائم والأسلاب والسبايا معروفة في حروب الروم والفرس والعرب... إلخ ذلك الجزء من التاريخ القديم . عندما يكون هناك شعب فاتح منتصر لا يستطيع أحد أن يفعل شيئاً تجاهه. والجندي جندي قديماً وحديثاً .إلا أن الأمر يختلف اليوم تماماً . لقد تغيرت الظروف، ولسنا نحن اليوم أمة فاتحة بل أمة مهزومة ... ومن ثم فإن الظرف التاريخي قد تغير، وبناء على ما قلت من إعادة تكيف الوحي طبقاً لتغير الزمان، ومن ثم فإن هذه الأشياء قد أصبحت مطلقة، ولا يجوز حتى للفقيه أن يعيد النظر فيها؛ لأن الواقع نفسه لم يفرضها ...

أما إذا سألني أحدهم افتراضاً: ماذا لو تحولنا إلى أمة منتصرة كما كنا قديماً؟ أقول : أنا لا أجيب، لأنه سيأتي جيل قادم قادر على القياس في مثل هذه الأشياء أكثر مني لأنه يدرك هذا الواقع ...

أما فيما يتعلق بتصور الحدود، فنحن نظن خطأً بأن ما يسمى بالحدود كقطع اليد والرجم... إلخ أشياء مطلقة. وهذا غير صحيح . قال الفقهاء إن الحد ـ ويسمى هناك بحدود الوضع أو أحكام الواقع ـ له سبب وشرط ومانع. ولا بد من أن أتأكد بأن الذي سرق، قد سرق ولديه مال كاف، وله عمل، ولا يوجد تفاوت في الرزق في المجتمع، ولا يوجد تحاسد، ولا يوجد أقلية تملك وأكثرية لا تملك.. الفقيه يستدل ويبحث

في ما إذا كان هناك موانع للتطبيق، فإذا وجد المانع فإنه لا يطبق الحد»[1].

المعاصرة إذن هي قبول ما يفرضه الواقع ويتطلبه العصر، حتى وإن أدى ذلك إلى تأويل أحكام الله أو تعطيلها، وهي بهذا التحديد تحتكر الحاكمية فرضاً للأحكام واختياراً لها. ألم يقل: « فإذا قررنا مثلاً إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج يجب علينا تأويل الأحكام التي يناقض ظاهرها هذا الاختيار، وإذا استحال التأويل وجب تعطيل هذه الأحكام،وذلك لأن الاختيارات الكبرى هي التي تحدد طبيعة القوانين لا العكس»[2].

والاختيارات كما تقدم حقٌ للعصر ومتطلباته.

والمعاصرة عند حنفي التي تعني ـ فيما تعنيه ـ قراءة التراث بعيون العصر لا ختيار البدائل المناسبة لمنطق العصر وحاجته، لا تبعد عن حداثة محمد أركون التي تعني إخضاع الدين لمناهج الدراسات الاجتماعية، والعقلانية المعاصرة.

فأركون ـ في محاولته لتحديث الإسلام ـ يبدأ من بيان ضرورة دراسة الإسلام من الداخل، وضرورة معرفة الحداثة الفكرية؛ لدراسة الإسلام دراسة نقدية تكشف كيفية تشكله وفعله في التاريخ.

ومنهج أركون لا يقدم دراسة الإسلام من داخله على دراسته من خلال مناهج الحداثة .بل هو يصر على أنه لا خيار له في دراسة الإسلام من الحداثة أولاً؛ إذ أنّه غاطس ومنغمس في المناخ الذي خلقته الحداثة.

(١) انظر: « الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٢٣٣ـ٢٣٤.

(٢) انظر: « ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص٤٧ .

وهذه الحداثة التي ستعتمد مناهج العلوم الإنسانية في نقد الإسلام ستدرسه دراسة موضوعية تبين الحقائق وتميزها عن غيرها .. فالمجتمع الإسلامي مليء بالحقائق الاجتماعية (التي يؤمن بها أغلب المجتمع) وهي ليست بالحقائق العلمية !! ومنهج أركون هو الذي سيكشف عن جذورها تمهيداً لزحزحتها وتغييرها .[1]وكل القضايا سواءٌ أكانت غيبية أم لا ستكون محل الفحص والنقد بالمنهج الأركوني.

ومن هذه الحقائق التي يسعى لتغييرها وزحزحتها اعتبار الدين العامل المؤثر على تطور المجتمع السائد فيه، فهو ليس كذلك ـ عند محمد أركون ـ بل من جملة العوامل المؤثرة. أما الحقيقة الأهم التي يسعى لتثبيتها بمنهجه الحداثي فهي مشروعية التساؤل عن كون الدين أحد منتوجات المجتمع، أم أنه خارج المجتمع وفوقه.

يقول :« هل الدين في المجتمع أم أنه يأتي من خارج المجتمع وفوق المجتمع؟ إذا كان الدين في المجتمع كما تعتقدالعلوم الاجتماعية الحديثة فإن ذلك يعني أنه أحد منتجات الفاعلين الاجتماعيين أي البشر، مثله في ذلك مثل الاقتصاد والمؤسسات السياسية والأدب والفلسفة وكل شيء ... وما كان ممكنا طرح هذا السؤال في الماضي، كان يدخل في دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه ... ما كان ممكناً طرح هذا السؤال داخل الإطار النظري والعقلي للفكر الإسلامي »[2].

وهذه التساؤلات التي لم تكن لتطرح في الفكرالإسلامي؛ للإيمان

---

(١) انظر: « الإسلام والحداثة » لمجموعة باحثين ص٣٥٥ فما بعدها.

(٢) انظر :« الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٣٦٠.

التام بأصل الدين ومصدره، يطرحها المنهج الحداثي لمحمد أركون الذي يعطيه كامل الحرية في التشكيك في كل اليقينيات والحقائق، أو على الأقل إخراجها من دائرة المطلق إلى دائرة النسبي. « لهذا السبب أقول إننا مجبرون منهجياً على الانطلاق من ساحة الحداثة العقلية والفكرية؛ لأن الحداثة أضافت مشاكل جديدة لم تكن تطرح سابقاً، وافتتحت منهجيات جديدة تتيح لنا توسيع حقل المعرفة، دون إدخال يقينيات دوغمائية[1] تعسفية. هذا هو الشيء الجديد فعلاً، وهنا يكمن جوهر الحداثة ... ينبغي علينا تهذيب نفوسنا وتدريبها على أن تتصرف بطريقة متسامحة، بطريقة منفتحة، بطريقة مرنة، وأن نقبل شيئاً أساسياً يعتبر من منجزات الحداثة العقلية ألا وهو: نسبية الحقيقة. ونسبية الحقيقة تتعارض جذرياً مع مطلق الحقيقة، أو الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة، كما ساد سابقاً في كل الأوساط الدينية»[2].

وقد أشرنا ـ سابقاً ـ إلى أنه لا قضية إيمانية بعيدة عن إعادة التناول ـ عند أركون ـ بمنهج الحداثة العقلية، مهما كانت يقينية ثبوتها، وقطعية أدلتها.

وحيث إن القرآن الكريم هو المصدر الأول لهذا الدين، فإن من أولويات المنهج الحداثي العقلاني البحث فيه، لا من جهة تأويل دلالاته واستكشاف معانيه، بل من جهة التشكيك في صحة ثبوته؛ إذ عندما يتحقق ذلك فتسهل كل مهمة للعصرانيين بعدها.

---

(١) الدوغمائية تعني المؤكد بدون دليل. وقد ترد بمعنى العقدية.

(٢) انظر: « الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٣٦١-٣٦٢

يقـول:« كل كـلام الـله الموحى به إلى مـحـمـد كـان قـد نقل بصـدق وإخـلاص كـامل، ثم حـفظ كتـابة في المصـحف المشكـل زمن عثـمـان، أي خمسة وعشرين عـاماً بعد وفـاة النبي. هذه هـي المقولة الرسـمـية التي لا يسـمح لأحد من البـشر أن يوجـه إليهـا أدنى ذرة من الشك»[1] . فالـقول بحفظ القرآن الكريم كتابة في المصـحـف غير مسلم من وجهة نظر المنهج الحداثي العـقلاني، حتى وإن كان الدليـل على ذلك إجماع الأمة قـرنا بعد قـرن. فالإجـمـاع لا يـعني الحقـيقـة ولا يؤدي إليـهـا، بـل هـو مـجـرد سلطة اجـتـمـاعـيـة جـمـاهـيـرية طاغـيـة تحـول دون التـشـكيك في اخـتـيـاراتـهـا ورغبـاتها، ويكفي أن يتمـثل الوعي الجمـاعي مقولة أن القـرآن الكريم قد حفظ كتابة، لتصبح تلك حقيقة مطلقة وإن لم تكن كذلك!!

هذا هو مـا يقوله مـحمـد أركون «وليس المسلمـون بحـاجـة إلى جـهـاز ديني أعلـى للحـفـاظ على هذه المقـولة، وإنما يكـفي أن يتـمـثلهـا الوعي الجـمـاعي الجـبار، ويكفـيهـا هذا الإجـمـاع (إجـمـاع الأمـة) المتشكل خـلال القرون الأربعة الأولى للإسلام لكي تصبح حقيـقة مطلقة. فهذا الإجماع ـ إجـمـاع الأمـة سـنة وشـيـعـة ـ قـوي لدرجة أن من يتـصـدى له فسـوف يعرض نفسه لعقاب الجسد الاجتماعي بأسره»[2] .

أما عدم إثارة هذه القضـية من قـبل المثقفين المسلمين، فلأنهم يخشـون ردة فـعل المجـتمع، الـذي سيـرد بعنف على كـل مـحـاولة من هذا القـبـيل، فـابتعـدوا تلقائيـاً عن المحـاولات النقـدية التـاريخيـة التي تصدى لـهـا هـو، وهـذه حـالة مؤسـفة ـ كما يقول ـ لكنها مفهومة لديه[3] .

---

(١) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص ٢٨٨.

(٢) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص ٢٨٩.

(٣) المرجع السابق ص٢٨٩.

ومع افتراضنا ـ جدلاً ـ بتسليم محمد أركون بصحة النص القرآني بعد إخضاعه للمنهج الحداثي العقلاني، فإن العمل به ـ أي بالنص القرآني ـ يخضع لذلك المنهج أيضاً.

فالنظرة الحداثية، والتفكير العقلاني المستند للعلمنة هي آليات القراءة الحديثة للنص؛ إذ هي التي تحرر الإنسان من كل الضوابط الدينّية والتسلط الإجتماعي.

يقول:« في جهة أخرى كان الوحي قد ترسخ على هيئة نظام معرفي مهيمن تماماً. فالوحي إذ يأتي من الله فهو صحيح كامل لا يناقش، إنه يتطلب شيئاً واحداً وحسب: التطبيق الفوري. لقد حدث تاريخياً أن وجد أناس هضموا هذا النظام المعرفي وتمثلوه وفسروه بشكل (أرثوذكسي) صارم، ثم طبقوه بكل جبروت. هكذا تجمعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل، أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لايتعداها. لكننا نعرف جيداً ماذا يعني هذا الضبط وتلك الرقابة ! لذا نلاحظ أن هناك حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية للفكر، وحرية نسبية بالقياس إلى العقائد الدينية، مما هو بعيد أن يكون متحققاً في حالة الإسلام، وأحياناً في الناحية المسيحية. إن العلمنة هي هدف يتطلب افتتاحاً باستمرار»[1].

وهذ العلمنة التي تعني عند أركون الإلحاح على الفهم والتعقل والتفكير، هي التي ستحرره من الضوابط الدينية والاجتماعية، ولا يتسلط عليه إلا الضابط الذاتي فقط، الذي قد يكون آتياً من الداخل أو

---

(١) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص ٢٩٣.

من المجتمع، دون تفسير معين وواضح لهذا الضابط وكيفية تكونه واستمداده[1].

وهذه العلمانية التي تعتبر - عند أركون - إحدي منجزات الحداثة الكبرى هي التي ستسمح بإعادة التفكير في التعبيرات الاصطلاحية الموروثة (كمفردات الإيمان والعقيدة) التي لا تزال تستخدم - كما يقول - كأنها مسلمات وبدهيات، ومن ذلك كلمة الوحي التي سيعاد فتحها للتعرف على مضمونها، إذا ما قررنا فعلاً الدخول في مناخ الحداثة العقلية[2].

إن كلمة الوحي - كما أشرنا في بداية المبحث - غير مفهومه لدى "أركون" ، بل هي مثقلةبمعاني تجعل منها أداة للسيطرة والهيمنة. والعقلانية الحديثة هي التي تحرر كلمة الوحي من كل ذلك، وهو عمل غير مسبوق؛ إذ أخذ زمام المبادرة إليه محمد أركون .

« لا توجد حتى هذه اللحظة التي أتكلم فيها أمامكم أي مكتبة في العالم ولاأي كتاب في أي لغة من لغات العالم يطرح مشكلة الوحي على طريقة العقلانية الحديثة ومنهجيتها»[3].

وبهذا المنهج تتم دراسة الإسلام على الوجه الأكمل!!

والعقل في المنهج الحداثي العصراني لدى أركون عقلان:

---

(١) المرجع السابق ص٢٩٤.

(٢) « الإسلام والحداثة»لمجموعة باحثين ص٣٢٨.

(٣) « الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٣٣٠.

أ ـ ما يسميّه العقل العام (العقل المستقل) وهو العقل الذي يخلق أفعال المعرفة، ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة.

ب ـ العقل الديني وهو الذي يشتغل داخل نطاق المعرفة الجاهزة، ويستمد المعرفة من النص المقدس.

والعقل الأول هو العقل الفلسفي الذي يحتج وينتج، ويلغي أيضاً ما أنتجه سابقاً ، فهو عقل نقدي مستقل.

أما الثاني فهو تابع لا يمكن له أن ينقد أو يحتج ، ولا يستطيع أن يطرح مشكلة الوحي أو حتى الآراء الفقهية، فهو يخلع عليها صفة التقديس، ويعتبرهما فوق البشر والتاريخ[١].

والعقل الفلسفي المستقل هو مطلب أركون لإنجاز مشروعه، وهو بالتالي آلة المنهج وغايته في الوقت ذاته، إنه وسيلة النقد والدراسة وإعادة الاكتشاف والبناء، وتحقيق الحداثة المطلوبة في الفكر الإسلامي.

«ومنهجية العقل الحديث هي ما أحاول تطبيقه الآن على الفكر العربي الإسلامي، بعد أن أتموضع فيه من الداخل، لا أن آتيه من الخارج كما فعل بعضهم دون جدوى. وإذن فإني أحاول بلورة الحداثة من داخل هذا الفكر، ومن خلال إعادة التفكير بمساره التاريخي الطويل (أربعة عشر قرناً من الزمن)»[٢].

---

(١) انظر المرجع السابق ص٣٣٨.

(٢) المرجع السابق ص٣٤٠.

المناقشة:

تنطلق دراسات محمد أركون ـ أساساً ـ من مناهج الدراسات الاجتماعية والإنسانية في التصور الغربي، ونظريات المعرفة المنبثقة ـ أيضاً ـ من التصور الغربي للكون والحياة، وهذه المناهج الغربية للفهم والتحليل هي المثل الأعلى لأركون« وهذه مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام اقتداءً بالأعمال النقدية الهائلة التي انتجها الغرب لتأريخه الديني، وذلك من أجل الوصول إلى ممارسة علمانية للإسلام»[(١)].

وهذه التبعية الفكرية لا تميز بين أمور عدة أهمها:

أولاً: اختلاف التصور بين المسلم وغيره فيما يتعلق بالنظر لعالم الغيب وعالم الشهادة.

ثانياً: أن مناهج الغرب النقدية لتأريخه الديني لن تكون ـ بالضرورة ـ وحسب المنطق العلمي الموضوعي ـ صالحة لنقد التاريخ الديني الإسلامي؛ للخلاف الجذري بين تاريخ الديانتين: الإسلامية والنصرانية من حيث التدوين والنقل والخصوصية والموضوع.

فالإسلام الذي تعهد الباري سبحانه وتعالى بحفظ مصدره، بينه لنا رسول الأمة محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم غاية البيان وأتمه، وتوافرت دواعي نقل مصادره وحفظها سليمة مما هو ليس منها بالطرائق المفيدة للعلم اليقيني، والمناهج العلمية الممحصة التي افتقرت إليها الديانة المسيحية المحرفة، بل الملفقة في كثير من نصوصها وموضوعاتها، بما لا يدع مجالاً للمقارنة بين الديانتين، وهو الأمر الذي يمنع ـ وحسب المنطق العلمي ـ إخضاعهما لمنهج نقدي واحد.

(١) « تاريخية الفكر العربي الإسلامي» لمحمد أركون ص٢٩٣.

ثالثاً: أن كل الموضوعات التي يحملها النص الديني الإسلامي من قرآن وصحيح سنة شاهدة على صدقه وحقيقته، سواءأكانت تلك الموضوعات في الجوانب التاريخية أم العلمية. وهذا التجريب الذي يعتمد أساساً في المنهج العقلاني الحديث يؤكد صدق الإسلام، وعلو مصدره.

والشهادة العلمية المستندة للحس والتجربة لها قصب السبق في المنهج الأركوني. فلا مناص من التفريق بين الدين الإسلامي الحق، والديانة المسيحية المحرفة في عملية النقد التاريخي.

رابعاً :تاريخ النصرانية وواقعها الحافل بالمتناقضات العقدية والأخطاء العلمية دليل على تحريفها، وبالتالي دليل على مفارقتها للدين الإسلامي.

أما الهدف الذي يسعى إليه محمد أركون، والمتمثل في إيجاد ممارسة علمانية للإسلام، فهو المؤكد لانحرافه عن الجادة، ومحاولته إخضاع الدين الإسلامي لكل المناهج التي تؤدي إلى علمنته، ليتشكل دين آخر يرتضيه أركون والعلمانيون أمثاله. ولن نناقشه في أهدافه فتلك طريقه التي اختارها، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

ولكنا نعرضها للتحذير من وسائلها المؤدية إليها، والتي يأتي على رأسها الدعوة لإعادة قراءة الدين الإسلامي بمصادره وآراء علمائه وفق المنهج العقلاني الحداثي، بل إعادة كتابة أصول الفقه الإسلامي كتابةً تراعي الحداثة، وتواكب التطورات والإنقلابات التي حصلت في المجتمعات الإسلامية، وهي دعوة تبناها أشخاص كثيرون، بعضهم لم يصرح بالأهداف التي صرح بها أركون، إنما ينادي بإعمال العقل،

وزيادة الفهم، وتطبيق مناهج الدراسات الغربية .. إلخ.. وهي وسائل ستؤدي إلى تأويل الدين حسب منطق العصر ومتطلب الحداثة، وعلمنة الإسلام. وما تقدم في ثنايا المبحث يجلي الأهداف ويكشف عن النوايا.

إن محمد أركون يستغرب أشد الاستغراب من هيمنة الإسلام على الآراء والعقول والمناهج[1].ولو كان موضوعياً لاعتبر ذلك أمراً منطقياً للمسلم؛ إذ الغرابة في عدم حصوله . فالإسلام ليس تعليمات مثالية مجردة، بل دينا يرسم منهجاً كاملاً للمسلم في حياته كلها، ويطلب منه أن تكون حياته صورة حية لتلك التعليمات، وذلك المنهج.﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2]ووجهّه للنظر والبحث والتدبر والتفكر والتأمل، مرشداً للوسائل المعينة، مقدماً الإجابات الشافية عما لايصل الإنسان إلى معرفته بوسائله.

فكيف يكون مسلماً من ادعى الانتماء فقط في حين أن رأيه و عقله ومنهجه كل ذلك ينتمي لعقائد أخرى، تأخذ شكل المنهج الحداثي أحياناً، أو العصرنة، أو العلمنة أحياناً أخرى ...الخ .

أما ادعاء حسن حنفي بأن النص هو واقعة بعد أن تغيرت أكثرمن مرة حتى استقرت، أو أنه مركب من كلام الله عز وجل، وكلام البشر فإنه يؤدي إلى القول ببشرية الوحي من جهة، وتأريخيته التي تعني ارتباطه بواقعه السابق فقط، دون أن يكون له التأثير في واقع لاحق.

---

(١) انظر:« الإسلام والحداثة » لمجموعة باحثين ص ٣٥٨ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ١٦٢.

وهذه الاستنتاجات ذكرها حسن حنفي نفسه، عندما أكد أنه لا فرق بين كلام الله ـ عز وجل ـ وكلام البشر [1]. وفي نص آخر يقول : إنّ «نصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور: إمّا في الشعور العام الشامل، وهو ذات الله، أو في شعور المرسل إليه والمعلن فيه، وهو شعور الرسول، أو المتلقي للرسالة، وهو شعورالإنسان العادي الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل، ثم يأتي الوحي مصدقاً لما طلب، الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاماً ، كل آية أو كل مجموعة من الأيات تمثل حلاً لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد ،نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد أو الجماعة ، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمّل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادىء الأمر معطاةً من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له»[2].

---

(١) انظر:« الإسلام والحداثة » لمجموعة باحثين ص ٢٢٠

(٢) انظر:« ظاهرة اليسار الإسلامي » لمحسن الميلي ص٣٩.

إن القول ببشرية الوحي مناقض لقوله تعالى ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾[1] وقوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2].

والقول بأنه نشأ في الشعور العام الشامل أو شعور المرسل فهو- مع ما فيه من سوء أدب في التعبير- مناقض لقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3].

أما القول بأنه لم ينزل دفعة واحدة فذلك حق، وفي ذلك من الحكم والمقاصد الشيء الكثير.

فمنها : تثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾[4].

ومنها : التدرج في التشريع، وحمل الناس على أمر الشريعة بيسر.

ومنها: تثبيت قلوب المؤمنين باستمرارية نزول الوحي.

ومنها: مسايرة الحوادث والطوارئ في تجددها وتنوعها، وغير ذلك[5].

---

(١) سورة النساء: الآية ٨٢.

(٢) سورة يوسف : الآية ١١١.

(٣) سورة الشورى : الآية ٥٢.

(٤) سورة الفرقان: الآية ٣٢ .

(٥) انظر: «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي ج١ ص٩١.

لكن المغالطة الواضحة كامنة في التعميم القاضي بأن الوحي الإسلامي كله عبارة عن حلول لمواقف معينة، وهذا التعميم غير صحيح البتة، فليست نصوص الوحي كلها واردة على أسباب خاصة، بل جزء منها فقط، ومع ذلك فإن العبرة ـ في هذا الجزء ـ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما هو قول المحققين من العلماء.

وكيف يمكن الحكم على آيات الأحكام، والتوحيد، والعقائد وقصص السابقين من الأمم والمرسلين، والآيات الداعية للعلم والنظر والبحث والسير في الأرض، والآيات التي تشير إلى خلق الله وما أودع فيه من إعجاز .... كيف يمكن لحنفي أو غيره أن يحكم على هذه الآيات بأنها حلول لوقائع معينة !!

إن الموضوعية والمنهج العلمي يضادان التعميم المغالط.

لكن الهوى والهدف الخفي يدفعان إلى القول به واعتماده.

فربط جميع النصوص بحوادث جزئية طريقة لإبطال عمل هذه النصوص وأحكامها، وسبيل إلى التخلص منها واستبدالها بغيرها، لأن الأسباب والظروف دائمة التغير، وحيث كان الوحي ـ عند حنفي ـ مرتبطاً بواقع العرب أثناء نزول الوحي، فلم يعد له حاجة اليوم لتغير الوقائع والظروف والأسباب.

إن واقعية الوحي لا تعني مراعاته للواقع بالتبرير له، ومجيء الأحكام تصديقاً له ومصادقة عليه. بل إن الواقعية فيه تعني اهتمام مضمونه بتغيير الواقع، وصبغه وتكييفه وفق شرع الله وأحكامه، فيقر من الواقع ما يتفق وهدى الوحي وقيمه ومبادئه، ويلغي منه مايضاد ذلك. وهو في عملية التغيير واقعي في مراعاته لأحوال الإنسان

وظروف المجتمعات: فيتدرج بالإنسان في اقتياده لطريق الهدى بعيداً عن الجاهلية وعاداتها، ومراعياً لأحواله في الصحة والمرض، والغنى والفقر، والشيخوخة والشباب، وجميع أحواله ومراحله.

كما أنه يراعي واقع المجتمعات في إحداث التغير المطلوب، فيعتمد الوسيلة الأنسب للتغيير، والارتقاء بالواقع لأحكام الله وشرعه.

فهي واقعية لا تعني الارتماء في أحضان الواقع، والتبرير له، والمصادقة عليه، بل فهمه ومراعاة ظروفه، باعتماد الوسيلة الشرعية الأنسب لتغييره وتطبيق شرع الله عليه(١).

وفي نظرته للعقل ودوره يورد ـ حنفي ـ جملة من الأباطيل: فيزعم أن العقل هو الوريث الشرعي للوحي، وهذا يعني موت الوحي، وتنصيب العقل حاكماً وسلطاناً له حق إصدار الأحكام وإقرارها.

أما التناقض في قوله «ولما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعي له» فظاهر واضح؛ إذ الاكتمال ينافي الحاجة للمساعد أو البديل الذي يأخذ الدور ويتحمل الأعباء.

واكتمال الوحي دليل على شموليته وديمومة أحكامه باستيعابها لكل زمان ومكان.

أما زعمه بأن تقديم العقل على النقل يمثل موطن القوة في التراث فمستند لهواه فقط، لا للحقيقة العلمية؛ إذ قوة التراث كامنة في صدق انتمائه لمصدر الدين من كتاب وسنة، ومواطن الضعف تبرز حيث يوهن ذلك الانتماء.

---

(١) انظر: «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص٧٧ - ٧٨.

ولم يقل بتقديم العقل على النقل إلا موافقوه في الانتماء للعقلانية كمذهب في القديم أو الحديث، أما السلف الصالح وأئمة الإسلام والمحققون من العلماء فلم يقل أحد منهم بذلك، فالعقل عندهم تابع للنقل، وعليه الوقوف عند حدوده.

والعقل مناط التكليف في التصور الإسلامي الصحيح، وآلة للفهم والاستيعاب، فهو عنصر هام في تطبيق أحكام الله على الواقع؛ إذ به يعرف الواقع، وتفهم جوانبه، وتدرس أحواله، لا ليحكم عليه بأحكامه هو، بل ليعرف مناطات الأحكام الشرعية، ومدى توافر شروطها وأسبابها وانتفاء موانعها، وتبين المصالح الشرعية وتحققها عند تطبيق الأحكام، وهو في ذلك كله تابع للشرع، واقف عند أحكامه، لا يؤول حكماً بحجة عدم مناسبة حقيقته للواقع، ولا يعطل أحكاماً أخرى بحجة تاريخيتها واقتصارها على زمنها، ولا يفرض أحكاماً من ذاته بحجة عقلانيتها وظهور المصلحة فيها.

أما العقل عند حسن حنفي فهو الحاكم الذي يملك كل شيء، ويتمرد على كل سلطة، حتى سلطة الكتاب، وسلطة مافوق الطبيعة!!

وهذا العقل (المتأله) صاحب السلطة المطلقة، هو العقل الفلسفي المرادف للوحي، بل هو فوق ذلك ـ عند حنفي ـ إذ الفلسفة أعلى من النبوة؛ فالنبوة خيال والعقل حقائق!!

فأي دين سيصمد أمام العقل الحاكم عند حسن حنفي؟ وأي تجديد يريده لشريعة الإسلام بهذه المنهجية الثورية المتوشحة وشاح الفلسفة، والمستخدمة لسيف العقلانية!!

إنه التجديد الذي يعني المصادرة والإلغاء، وفرض الأحكام حسب الهوى والرغبات ومنطق العقل المتفلسف. ولا مانع ـ بعدئذ أن تتقاطع دوائر الأحكام فتبقى بعض الأحكام الشرعية معمولاً بها؛ لا لثبوتها عن طريق النقل، وإنما لعدم تصادمها مع منهجية العصرانيين فقط!!

وأما الواقع فقد أشرنا سابقاً إلى أهميته في المنهج العصراني، فهو الحداثة لدى أركون، والمعاصرة لدى حنفي، وأهميته لا تقل أبداً عن أهمية العقل؛ بل العقل وسيلة لتحقيق متطلباته، وإنجاز فروضه.

فالواقع يفرض المطالب والعقل يعطيها الشرعية بأحكامه، وتأويلاته، وانتقاءاته.

وقد مر بنا كيف أصبح التأويل عند حنفي هو وضع المضمون المعاصر للحكم، وهذا المضمون المعاصر ـ والذي يعني العصرنة ـ هو الذي يعطي للحكم صفة القبول، أما الجهة التي لها حق القبول أو الرفض فهي الواقع !

أما النظر إلى هذه المضامين الجديدة للأحكام من جهة انسجامها مع دلالات اللغة العربية وملاءمتها لمقاصد الشريعة، وعدم مصادمتها لأدلة أقوى تتضمن ما يبطلها، فكل ذلك لا اعتبار له في منهج العصرانيين.

وبالرغم من إسهاب حنفي حول الأصالة والمعاصرة، وحديثه عن عدم التنكر للتراث .... إلخ إلا أن هدفه النهائي ـ ومن خلال نصوصه المنقولة ـ يعني الاستسلام لمنطق العصر وروحه استسلاماً تاماً دون الاكتفاء بجانب دون جانب؛ إذ أساليب الحياة وحدها لا تعني تحقيق العصرنة، وكذلك استيراد الفكر لا يحقق ذلك، ولن تتحقق المعاصرة إلا بقبول كل شيء في الواقع، والاعتراف بجميع مكوناته.

أما التراث فالاهتمام به يعني العودة لجوانبه المتعددة؛ للبحث فيها عن المواقف والأفكار والنصوص المؤيدة للانغماس في الواقع بكل مكوناته، والاستسلام لمنطقه وعصرنته. وهذا (العمل في التراث) لا يسميه حنفي انتقائية ـ إذ هو ضدها ـ بل اختيار بين البدائل !! ولست أدري ما الفرق بين عمل كهذا وبين الانتقاء!!

ولا يهمنا اللعب على الألفاظ بقدر ما تهمنا نتيجة هذه المنهجية التي أشرنا إليها سابقاً، والتي أوردنا لها أمثلةً في ثنايا المبحث.

وتحقيق العصرنة بالانغماس الكلي في الواقع عند حنفي يماثله تحقيقها بالمنهج الحداثي العقلاني عند أركون؛ فالحداثة منهج وغاية لديه، وهي في منهجها تخضع كل أمر من الأمور ـ كما مر ـ للشك، وإعادة التساؤلات طريقاً لإقامة البرهنة التي لن تتحقق بحكم منطق الحداثة ذاتها التي لاتريد الوصول إلى أي إجابة نهائية، تاركة المجال مفتوحاً على مصراعيه لكل التساؤلات والتشكيكات والمتناقضات!!

يقول أركون «ومن المهم جداً أن نستطيع في آن واحد توسيع نطاق مشاكلنا وتساؤلاتنا وتحليلاتنا دون أن نقدم حلولاً نهائية»[(١)].

وحيث تظل كل الحقائق نسبية ـ عند أركون ـ فإن الإجابة المطلوبة على أي تساؤل هي تلك المنسجمة مع روح العصر ومساره.

وتطبيقاً لمنهج الحداثة وجدنا أركون يبدأ بإعادة التشكيك في مصدر الدين، من خلال تساؤلاته عنه أهو من منتوجات المجتمع أم من خارجه؟!

---

(١) انظر: «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٣٦١.

ثم انتقل ليشكك في القرآن الكريم من جهة تواتر ثبوته، مشككاً في كل مفردات الإيمان والعقيدة، معتبراً كل ما تم تدوينه وفهمه سابقاً أحكاماً تعسفية تفتقد المنطق والبرهان!

وهو الذي سيعيد قراءة النصوص، بل التراث الإسلامي، قراءةً تعتمد آليات القراءة الحداثية، كالعلمنة وهيمنة العقل العام!

وهي قراءة للمصادرة، لا للفهم والتعقل كما يزعم؛ إذ صرح باعتماد القراءة المؤدية للزحزحة والتغيير.

وهذا هو المتوقع منه ومن منهجه.

أما المستغرب فهو أن يكون أصول الفقه وسيلة من وسائل المنهج الأركوني بعد أن تعاد كتابته بكتابة تراعي الحداثة، وتواكب التطورات والانقلابات التي حصلت في المجتمعات الإسلامية.

وما هذه الأفكار الموغلة في الأباطيل إلا جزء من إعادة كتابة أصول الفقه الإسلامي حسب المنهج العصراني.

المبحث الثاني
معاداة المنهج النصي والرد عليه

إن الحداثة التي نادى بها أركون، وسعى لاعتماد مناهجها في دراسة الإسلام، تصادم أول ماتصادم المنهج النصي، والذي يعني الاعتماد على نصوص الوحي في إثبات الأحكام، سواء أكان ذلك في ميدان العقيدة أم الشريعة.

فالإيمان الملتزم بالنصوص القرآنية ـ والذي يعبر عنه أركون كثيراً بالإيمان الأرثوذكسي ـ لا يرون أنه يقدم الدليل على التسليم بالدين ذاته، بل بذات الله عز وجل؛ إذ يرتكز هذا الإيمان على التأكيد بأن الدين مستند للوحي في حين أن الواقع العلمي الحديث ـ والقول لأركون ـ ينزع إلى فرض فكرة أن الدين كله من المجتمع. والنتيجة أن الله (سبحانه وتعالى) بذاته بحاجة إلى شهادة الإنسان له!!(١)

ويرون ـ كذلك ـ أن الوحي يشكل نظاماً معرفياً يصادم إلحاح الفهم، والرغبة في الكشف والتعقل الكامنين في أعمق أعماق الإنسان، وهذا النظام المعرفي يتطلب التطبيق دون نقاش، ولكي تتحقق حرية التفكير، ونستجيب لإلحاح الفهم والرغبة في المعرفة والتعقل، فلا بد من تجاوز هذا النظام المعرفي ـ المنهج النصي ـ واعتماد المنهج الحداثي، الذي يعني اعتماد منهج العلمنة المجابهة لكل سلطة دينية تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية.(٢)

---

(١) انظر: «اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام» عبدالسلام بسيوني ص٣٩.

(٢) انظر:«تاريخية الفكر العربي الإسلامي»محمد أركون ص٢٩٤.

وأركون ـ هنا فقط ـ لا يدعي الريادة، بل يسند موقفه الفكري هذا بمواقف تاريخية فيقول: «إننا نعلم جميعاً أن ذلك قد حدث تاريخياً في أدياننا، أديان الكتاب التي تستند إلى نص وتقول: انظر، هذا مكتوب! من هنا نهض رجال باسم حرية التفكير وإلحاح الفهم، هذا الإلحاح الذي يمثل طاقة حيوية في الإنسان، لاتختلف في شيء عن طاقة الحياة ووثبتها العميقة لكي يقولوا لا »[1].

أما حسن حنفي فقد تقدم قوله بأن العقل أساس النقل، وأن من يقدح في العقل يقدح في النقل، كما أن اكتمال الوحي لا يعني ـ عنده ـ شموله وثباته، بل يعني استقلال الإنسان عقلاً وإرادة؛ إذ أصبح قادراً بعقله على الوصول إلى الحقيقة.

كما أن ميزة الدليل العقلي لديه أنه يبدأ ببداية يقينية هي وضوح العقل وبداهته، فلا يحتاج إلى إيمان مسبق بأي نص.

ويذهب حسن حنفي إلى أن الفكر الديني المعتمد على النص له عيوب أساسية:

أولها: أن النص ليس واقعاً بل مجرد نص، والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلاً عنه. وحيث كان كذلك فلا يمكن أن يكون حجة أصلية دون الرجوع إلى أصله في الواقع.

الثاني: النص يتطلب الإيمان به مسبقاً، بعكس العقل أو التجربة التي يمكن لكل إنسان أن يشارك فيها، وبالتالي فلا يمكن استعمال حجة النص إلا لمن يؤمن به، فهي حجة خاصة وليست عامة.

---

(١) انظر:«تاريخية الفكر العربي الإسلامي»محمد أركون ص٢٩٤.

الثالث: النص يعتمد على سلطة الكتاب لا على سلطة العقل، وحجة السلطة ليست حجة، فهناك كتب مقدسة كثيرة في حين لا يوجد سوى عقل واحد وواقع واحد.

الرابع: النص برهان خارجي يأتي من خارج الواقع، وليس برهاناً داخلياً يأتي من داخله. واليقين الداخلي أقوى في البرهان من اليقين الخارجي.

الخامس: النص يحتاج إلى تخريج مناطه ـ الواقعة التي تعلق بها الحكم ـ ودون هذا المناط لا يكون للنص مضمون صحيح، مما يؤدي إلى توجيه النصوص إلى غير مراداتها، وحدوث الخلط وسوء الفهم، واستعمال النصوص في غير مواضعها.

السادس: النص أحادي الطرف، ويحتاج إلى غيره من النصوص.

السابع: النص يعتمد على الاختيار، والاختيار يتبع الهوى والمصلحة، كما هو الحال في علوم الجدل. فالرأسمالي يختار نصوصاً تؤيده، والاشتراكي يفعل بالمثل مع نصوص أخرى تؤيده، ويكون المحك ليس هو النص بل اختيار المفسر المسبق، والنص يؤيد ما هو معروف من قبل.

الثامن: الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص، وبالتالي يكون صراع المفسرين واختلافهم صراعاً اجتماعياً منبثقاً من الصراع بين القوى المتعددة في الواقع.

التاسع: النص يتوجه إلى إيمان الناس، ويتملق مشاعرهم الدينية، ويستحسن بلاغة المجادل دون التوجه إلى عقول الناس أو واقعهم المباشر. فمنهج النص ليس منهجاً علمياً لتحقيق واقع المسلمين، بل

منهج جدلي للدفاع عن مصالح فئة ضد فئة .... والجدل أقل من البرهان.

العاشر: منهج النص أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى البرهان والتحقق.

الحادي عشر: أن منهج النص لو توجه إلى الواقع مباشرة فإن أقصى ما يستطيع تحقيقه هو أن يعطينا الكيف ولكنه لا يعطينا الكم.

أما منهج حنفي المستند للعقل والواقع فإنه يعمد إلى أسباب النزول التي ارتبط بها النص في أصله، ويرجع إليها ليحددها كما، وما ذاك إلا لأنه والعصرانيين أمثاله من علماء الاجتماع والاقتصاد والتاريخ لايعتمدون على سلطة الكتاب وحدها؛ إذ حجة النص شيء ، وحجة العقل شيء آخر(١).

وقد تقدم قوله في الدليل النقلي إنه لايمكن تصوره ... حيث يرى صدقه متوقفاً على استناده لدليل العقل والحس، كما أن التحقق من صدقه لا يتأتى إلا بعد إثبات تطابقه مع دليل الحس والعقل(٢).

ويرى حنفي أن المنهج النصي والمعبر عنه بالدليل النقلي عندما كان مرتكزاً على سلطة النص لا سلطة العقل فقد أضحى دليلاً إيمانياً صرفاً، والدليل الإيماني لا يلزم إلا المؤمنين به سلفاً دون سائر الناس مما يضعف حجيته، ويجعل الحجة الأقوى مع العقل وحده الذي يشترك فيه الجميع ويسلم ببراهينه(٣).

---

(١) انظر:«ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص٣٦ فما بعدها.

(٢) انظر: «التراث والتجديد»حسن حنفي المجلد الأول ص٣٩١.

(٣) المرجع السابق ص٣٩٢.

وكذلك فإن اصطدام الدليل النقلي بمشاكل اللغة والتفسير والفهم تجعل دلالته ظنية دائماً «وحتى لو تظافرت وأجمعت على شيء أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل ولو بحجة عقلية واحدة»[1].

والعقل ليس هو الحاكم الذي يقرر في النهاية يقينية الدليل من عدمها، بل هو الذي يحكم بصحة الفهم للنص ويقوي حجية الدليل النقلي، بيد أن الذي يضفي صفة اليقين على الدليل النقلي أو ينفيها إنما هو الواقع«ولا تتحول ـ أي الأدلة النقلية ـ إلى يقين إلا بقرائن من الحس والمشاهدة، والقرائن الحسية ليست فقط تدعيماً للحجة النقلية بل للحجة العقلية كذلك، فالواقع أساس النقل والعقل على السواء»[2].

وأخيراً فإن معاداة المنهج النصي، أو الدليل النقلي، أو الإيمان السلفي من قبل حسن حنفي ليست نابعة من رؤية موضوعية نقدية مؤسسة على منهج علمي نقدي، بل وسيلة لتحقيق أهدافه الفكرية التي لا يمكن أن تتحقق وتسود إلا على أنقاض ذلك المنهج، وهي الأهداف التي سبقت الإشارة إليها، ويمكن اختصارها في فرض العلمانية برؤيتها الحداثية العقلانية على الأمة المسلمة، وإزاحة كل منهج يتعارض معها.

ومن ثم فقد اتجه حنفي بسهامه وحرابه للمنهج السلفي في كتاباته وآرائه، حيث يرى أنه العائق الأكبر أمام مسيرة التيار العلماني.

(١) المرجع السابق ص٣٩٤.

(٢) انظر:«التراث والتجديد» حسن حنفي المجلد الأول ص٣٩٤.

يقول:«لذلك تجدني أركز على المعتزلة وأصحاب الطبائع وابن رشد وأصول الفقه .... إلخ حتى أغذي الإحساس بالواقع وبالفعل وبالطبيعة للناس، وحتى لا يكون الإيمان السلفي ـ بالرغم من ثقله التأريخي على مدى ألف عام ـ هو الإيمان الوحيد الموجود ـ وفي رأيي أن هذا هو التحدي الكبير .... لن نستطيع أن نتقدم بالمجتمع طالما أن وعينا القومي مشكل من ألف سنة من الإيمان الذي نسميّه الإيمان السلفي، ومن مائتين أو ثلاثمائة سنة من الإيمان الأوسع عشناها أيام الجاحظ والنظام والمتنبي. ونحن منذ فجر النهضة العربية الحديثة وحتى الآن نحاول أن نخرج من الإيمان السلفي، إلا أنهم أطول باعاً في التأريخ منا، وأكثر رسوخاً ووراءهم تراث حضاري ضخم، ونحن الأقلية كيف نستطيع أن نحجم هذا الأخطبوط الكبير»[1].

وحيث يتسآل عن كيفية تحجيم ذلك الأخطبوط الكبير فإنه يرى البدء بمعاداته على مستوى المنهج، فإذا كانت نصوص الوحي مستنداً للإيمان السلفي فلا بد من إضعاف الاحتجاج بها تمهيداً لتحجيم الأخطبوط، فالإيمان السلفي عائق لتقدم العقلانية والحداثة التي تمثل مرتكزات العلمانية، ومعاداته إيقاف لذلك العائق «إن التقدم عندي سلبي وليس إيجابي، وأعتقد أن الإخوة العلمانيين يستعجلون التقدم، إنهم يريدونه إيجاباً فقط، وأنا أريد أولاً أن أمنع عوائق التقدم، أي أعمل للتقدم سلباً إذا جاز التعبير، فإذا ما استطعت ذلك، عندئذ أسلم المجتمع العربي إلى الإخوة العلمانيين لكي يبنوه إيجاباً، ومن ثم فأنا مقدم لهم، أنا ماركسي شاب وهم ماركيسون شيوخ. هذا تقسيم لأدوار العمل»[2].

(١) انظر: «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٢١٨.

(٢) انظر:« الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين ص٢١٨.

المناقشة:

تجلّى لنا فيما تقدّم أنّ حداثة أركون وعلمانية حنفي هما الباعثان على معاداتهما وأضرابهما للمنهج النصي أو الدليل النقلي، ذلك أنّ مشاريعهما الفكرية تهدف ـ كما تقدم ـ إلى تقويض أي سلطة خارج العقل والواقع، ليظل منطق الواقع بروحه الحداثية ومنهجه العقلاني هو السلطة التي تحكم وتقرر.

ورأينا كيف أنّ الإيمان الملتزم بالنصوص القرآنية عند أركون لا يمكن له أن يقدم الدليل على التسليم بالدين ذاته، وهي الحجة ذاتها التي حاول حنفي أن يوهن بها الدليل النقلي، عندما أكد أنّ هذه الحجة لا تصلح إلا للمؤمنين بها فقط.

ونحن الذين نؤمن بحجية الدليل النقلي نؤمن كذلك بأنّ هذا الدليل (كتاباً أو سنة) يتضمن من الدلالات القاطعة ما يجبر العقل الصريح على الإذعان له والتسليم بحجيته، سواءٌ أكانت هذه الدلالات لغوية أو إخبارية أو علمية. وإلا فما معنى كثرة المستسلمين له المذعنين لأحكامه ممن كانوا خارج دائرة الإيمان؟!

ولا ضير في كون الحس من مؤيدات حجية الدليل النقلي، فذلك لا يوهن من حجيته، ولا يضعف من قوته، إذ لا يعني الأمر أن نتوقف في حجية الدليل النقلي الصحيح على شهادة الواقع له، بل إنّ الأصل في ذلك أننا آمنا بصدق المخبر (صلى الله عليه وسلم) فآمنا بصدق الخبر، وأيقنا بأنّ الواقع سيشهد له بالصدق، ولن يكون غير ذلك، إلا إذا كان الواقع مغلوطا أو أدوات الملاحظة خاطئة.

أمّا أركون وحنفي فإنّ أعينهما مفتوحة على الواقع فقط، يقبلون كل مظاهره ومناهجه على أنها ميزان الصحة وقسطاط الحجّية فما وافقهما كان كذلك ،وما خالفهما فقد صحته وحجّيته.

ألم يتشكك أركون في كون الدين من الله أم من المجتمع؟!

ولماذا التردّد لديه؟!

إنه نتيجة لاعتماده على منطق الحداثة العقلانية، التي تنزع إلى فرض فكرة أن الدين كله من المجتمع، وطالما كانت هذه الفرضية مطروحة من قبل الواقع العلمي الحديث كما يزعم، فهي حقيقة عند المبشرين بهذه المنهجية قبل أن تكون كذلك - ولن تكون - رغم الأدلة الواقعية العلمية القاطعة على إلهية مصدر الدين، وخضوع العقل الصريح وتسليمه بذلك.

أمّا الزعم بأن الدين سلطة تخنق حرية التفكير في الإنسان فمردود بنصوص الدين، المحررة للإنسان من كل عبودية إلا عبودية الخالق سبحانه وتعالى، والداعية للتفكر والتدبر والنظر والتأمل، وإقامة البرهان والتجريب، وتقديم المثال الشاهد بالصدق، وتبني منهج الحوار والمناظرة والجدال بالحسنى. وكل هذه الأمور أثق في عدم غيابها عن ذهن أركون وحنفي إلاّ أنّ القضية - كما أسلفت - ليست قضية موضوعية تستدعي بيان الحق لطالبه لينضوي تحته ويسلم به، بل قضية باطلة عدائية تستهدف الهدم والتقويض والإزالة «فلابد من تجاوز هذا النظام المعرفي واعتماد المنهج الحداثي الذي يعني اعتماد منهج العلمنة المجابهة لكل سلطة دينية» والعبارة لأركون، وأيدها حنفي بتأكيده على أن الإسلام السلفي الذي ساد أكثر من ألف سنة كان من أهم معوقات التقدم والنهضة، ولابد لتحققها من إبعاده عن الطريق!!

فإذا كان ما يقوله صحيحاً فإنّ أي قول بحضارة إسلامية فيما مضى يدخل في دائرة البطلان، أمّا وقد أكد الواقع - الذي يعتبره حنفي السلطة التي تعطي الدليل يقينيته - قيام حضارة إسلامية رائعة فيما مضى، يفخر المسلمون بالانتساب إليها اليوم، فإنّ ذلك الدليل الأقوى على سلامة الإيمان السلفي، ووفائه بمتطلبات التقدم، وكذب منطق حسن حنفي وبطلان أدلته.

وجرأة حسن حنفي على تضعيف دلالة النقل، بل القول بعدم إمكانية تصور الدليل النقلي لازمة لرأيه في الوحي ذاته، فقد تقدم قوله إنّ الوحي بنصوصه قد نشأ في الشعور، ويعبر عن هذا الشعور بالشعور العام الذي يعني به ذات الله عز وجل، أو شعور المرسل إليه، أو شعور المتلقي للرسالة من بني البشر.

وحيث كان الوحي - عند حنفي - خليطاً من كلام الله وكلام الرسول وكلام البشر فلن يكون حجة، بل مجرد عبارات لغوية لا يمكن أن يكون لها الأولوية على الواقع[١].

أمّا ما أورده حنفي - في زعمه - من عيوب منهج النص فهو منطق متهافت يفتقر للبرهنة العلمية. وقد حاول بشيء من السفسطة أن يبرز تلك الادعاءات في صورة الحقائق، بيد أنّ الحقيقة ثمرة الأدلة الصحيحة، وهي ما لم تتوافر لحنفي، ونتعرض لتلك الادعاءات بشيء من التفصيل فنقول:

أولا: قوله إنّ النص ليس واقعاً بل مجرد نص، والنصّ عبارة تصور الواقع ولا تكون بديلاً عنه... مناقضٌ بقوله إنّ النص الذي هو

---

(١) انظر: «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ٣٨.

الوحي فرضٌ من الواقع، بل وتأكيده على التداخل بين الواقع والعقل والنقل بشكل لا يمكن تبيّن انفصاله، سواءً من جهة تداخل الوحي مع مشاعر الإنسان، أو من جهة كونه استجابة لمشكلة أو تفريجاً لكربة[1].

أمّا نحن فنقول إنّ النص (الوحي) إلهي المصدر، أنزل ليحكم الواقع ويصلحه، فالذي خلق الخلق (سبحانه وتعالى) أعلم بما يصلح لهم وينفعهم، فشرع لهم ما يقيم حياتهم على الخير والسعادة في كل زمان ومكان. والنص بهذا الاعتبار واقعي يراعي الواقع، ويفرض له من الأحكام ما يناسبه ويُصلح جوانبه. وحيث إن المراد هو إصلاح الواقع بالنص لا تكييف النص للواقع فقد غدا الواقع تابعاً لا متبوعاً. وهو - عندئذ - ليس بحجة أصلية، بل الحجة الأصلية في النص.

ثانيا: أما القول بأن النص يتطلب الإيمان به مسبقاً بعكس العقل... فمردود بأن الأدلة موجهة أيضا لغير المؤمنين بها، وتحمل من قوة الدلالة وظهور الحجة ما يحمل الآخرين غير المؤمنين على الإيمان والتسليم. فبطلت دعوى اقتصارها على المؤمنين بها. ولو صحت دعواه لرأينا مؤمنين قبل الوحي؛ ليكونوا مهيئين لتقبل أدلته وأحكامه.

أما وقد كان الإيمان بعد ذلك فقد دل على قوة الحجة في نصوص الوحي.

ثالثاً : وقوله بأن النص يعتمد على سلطة الكتاب وليس على سلطة العقل، وحجة السلطة ليست حجة... يناقض بعضه بعضاً، إذ أنّه اعترف بسلطة العقل، ثم بيّن أنّ حجة السلطة ليست حجة، وقصر هذا الحكم على سلطة الكتاب دون سلطة العقل، وهذا تحكّم أهل الأهواء والزّيغ.

(١) انظر : «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ٣٩.

أمّا أنّ النص يعتمد على سلطة الكتاب فإن كان المقصود حاكمية الوحي فذلك حق، ثم إن اعتماد النص على الوحي لا يعني إهماله للعقل؛ إذ به يفهم النص من خلال ما يتوافر له من أدوات الفهم، كمعرفة أسباب النزول، والتطبيقات الأولى للنص، وقوانين اللغة، ومقاصد الشرع وأحوال الواقع.. وغير ذلك.

أمّا القول بأن هناك عقلا واحداً فينقضه حكم العقل القاضي بأن العقل ابن بيئته، يتكون فيها، ويتأثر بأحوالها، وينسجم مع أحكامها، ممّا يجعل العقل عقولاً بعدد بيئاتها الفكرية والاجتماعية...

رابعاً : وقوله بأنّ النص برهان خارجي من خارج الواقع مناقض بقوله إن النص فرضٌ من الواقع... ويناقش بما نوقش به في (أولاً).

خامساً : وافتقار النص إلى تخريج مناطه لا يضعف من قوته؛ إذ كثير من المناطات منصوص عليها أيضاً، فلا يتم توجيه النصوص إلى غير مراداتها ـ كما يزعم ـ أمّا المناطات المجتهد في تحقيقها فهي مما يُستدل به على مراعاة الواقع، وكان الأحرى بحسن حنفي أن يعتبر هذا دليلاً على واقعية النصوص التي يسعى إليها بمنهجه، لا أن يعتبرها دليلاً على ضعف دلالة النص.

سادساً : واعتماد النص على غيره من النصوص ليس ـ بالضرورة ـ في كل الأحكام والأدلة، وتعميم حنفي هنا مجانب للصحة، وأيضاً فاعتماد النص على غيره دليل تكامل لا دليل ضعف؛ إذ تتأكد الحجيّة ويتبيّن المقصود. والعقل يفتقر للكثير من المعطيات والتجارب والملاحظات لإصدار أحكامه، مما يؤكد قصوره واعتماده على غيره.

سابعاً : والقول بأن النص يعتمد على الاختيار، والاختيار يتبع الهوى والمصلحة ليس مسلماً؛ فالنظر إنما هو للدليل من جهة كونه دليلاً، وليس للدليل من جهة المستدل به؛ إذ يمكن أن يكون المستدل تابعا للهوى فيفسر النص بما يحقق هواه. لكنّ هذا عيب في المستدل لا في الدليل، ولا يضعف هذا من قوة الدليل، فقوته كامنة فيه.

والأدلة النقلية منها ما هو قطعي الدلالة فلا يمكن لصاحب هوى العبث بدلالتها، وفي حالة العجز يعمد العقلانيون والحداثيون إلى الزعم بإيقاف العمل بها لعدم تحقق شروط إعمالها، وهذا دليل على قوة الدلالة المتعذرة على التأويل.

أما الهوى والمصالح فالمؤكد أنهما العنصران الأساسيان في تشكيل الواقع، مع كونهما جوهر المطالب الواقعية، فالأحكام والقوانين التي تُسن في واقع ما إنّما هي استجابة لمصالح فئاته وأهوائها. والعقل الذي يمثل آلة التقنين والاستدلال عقل محكوم بتلك المصالح، تابع لتلك الأهواء.

ثامنا: أمّا أنّ الوضع الاجتماعي للمفسر هو اساس اختياره للنص وبالتالي يكون صراع المفسرين.. فهو إسقاط للنظرة الماركسية ومنهجها الفكري المستند للصراع بين الطبقات.

وما نحن بصدده أدلة شرعية يباشر النظر فيها علماء مسلمون، لاستنباط أحكام الشرع المحققة للعدالة والفلاح، فلا أوضاع اجتماعية تحدد الاختيارات، بل شروط اجتهادية تحكم الاستنباطات، ولا صراع للقوى بين الأطراف، بل مناهج شرعية تبين الرّاجح وتحكم الخلاف.

تاسعاً: والزعم بأن النص يتوجّه إلى المشاعر دون العقول زعم باطل؛ إذ أنّ قراءة سريعة لنصوص الوحي (قرآناً وسنّة) تكشف هذا الزيف الفكري، بل إنّ حسن حنفي ذاته يناقض قوله هذا عند كلامه على دليل العقل؛ إذ يذهب إلى أنّ تقديم العقل على النقل واجب لكون العقل مستند حجيّة النقل(١) فكيف يحكم العقل بصحة وثبوت وحجيّة خطابٍ لم يوجه إليه؟!.

عاشراً : أما وعظية النص وبعده عن البرهنة فمردود بما تقدم من إثبات قوة الدلالة في النص، وأيضاً فإنّ مخاطبة النص للعقل والعاطفة معاً دليل قوة لا ضعف؛ إذ يتحقق الاقتناع العقلي والقبول العاطفي، مما يحقق للحكم الشرعي قوة التمكن.

حادي عشر : وأما تصريح حنفي بأنه ومن يوافقه من علماء الاجتماع والاقتصاد والتأريخ لا يعتمدون على سلطة الكتاب وحدها.. فهذا شأنه ومنهجه، ولن يضرنا من ضلّ إذا اهتدينا.

وأما معادات السلفية بحجة كونها تهمل الواقع، ولا تراعي أحواله ومتغيراته، أو كونها جامدة غير متجددة، تنزع إلى التقليد لا إلى الاجتهاد.. فكل ذلك ينقضه توضيح مفهوم السلفية والمراد بها.

فالسلفية دعوة ومنهج يقومان على المبادئ التالية:

أولاً: الرجوع إلى الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، وفهمهما على المنهج الذي كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم.

---

(١) انظر: «التراث والتجديد» حسن حنفي المجلد الأول ص٣٩٥.

ثانياً : محاربة العقائد الباطلة، والتحذير من الشرك على اختلاف مظاهره، ومن البدع والأفكار الدخيلة.

ثالثاً : التحري في معرفة حكم الله من الكتاب والسنة.

رابعاً : عدم التعصب للمذاهب الفقهية.

خامساً : إحياء التفكير الإسلامي الحر في حدود القواعد الإسلامية، وإزالة الجمود الفكري الذي ران على عقول كثير من المسلمين، وأبعدهم عن منهل الإسلام الصافي.

والاقتداء بالسلف يعني الاقتداء بالمنهج الذي طبقوه، وهو منهجٌ تقدمت ملامحه، يعتمد على مصادر الدين الأساسية: القرآن والسنة، وعلى أساس الفهم منهما يتم الاجتهاد في البحث عن حلول المشكلات الراهنة، وليس المطلوب أخذ الحلول الجاهزة المتقدمة لدى السلف، وإنّما المعوّل عليه تطبيق المنهج ذاته.

وما تُرمى به السلفية من شبهات ناتج عن جهل بها أو مغالطة.

والجهل بها يرفعه بيان حقيقتها، أمّا المغالطة فيفضحها توضيح المغالطة ذاتها: وهذه المغالطة تسعى للربط بين السلف والماضي لتنتهي إلى ربط الإسلام بالتراث، فيتحول الإسلام نفسه إلى تراث، مع ما تومئ إليه هذه الكلمة من جمود فكري وعملي. فتكون الدعوة إلى التجديد والاجتهاد المتحرر من سلطة السلف ومنهج السلفية(١).

---

(١) انظر: «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص٩٥ فما بعدها.

ومنهج السلف الذي تتبناه السلفية قديما وحديثاً يرفض التقليد ويدعو إلى الاجتهاد، ويحث على الأخذ من مصادر الدين الأولى - كما تقدم - مع الاستنارة بآراء السابقين وأفهامهم دون تعصب إلا للحق حيث كان.

وهذا المنهج هو الذي يربط بين الواقع والوحي ربطاً يحقق التجديد دونما انفلات، ويحارب الجمود دونما تنكرٍ للماضي أو مصادرة له.

المبحث الثالث

الموقف من الأدلة الشرعية الأصلية

أولاً : الموقف من القرآن الكريم:

وقفنا فيما تقدم على دعوة محمد أركون بضرورة إعادة النظر في مفهوم الوحي مراعاة للحداثة، ووصولاً إلى ممارسة علمانية للإسلام.

ومن هذا المنطلق تبدأ الرؤية النقدية للقرآن الكريم في منهج أركون، وعليها يتأسس اعتباره للقرآن مصدراً للعلم والأحكام أم لا.

ففي كتابه «تأريخية الفكر العربي الإسلامي» يبدأ بالتأكيد على أن القرآن الكريم خطاب أسطوري البنية[1]، ومع ما تتضمنه هذه العبارة من تطاول على النص القرآني الكريم، ورفع القداسة عنه، إلا أنّ أركون يمنع المناقشة حول المصطلحات، كمصطلح الأسطورة والتأريخية، في محاولة استباقية لردود الأفعال الطبيعية والمشروعة. يقول: «لا يحق لأحد، وخاصة إذا كان عالماً راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة (يقصد المذاهب الفقهية الأربعة)[2] أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة... أقول هذا الكلام بخصوص مفهومات أساسية كـ (أسطورة وتأريخية)»[3].

ثم يتعرض للقرآن الكريم وجمعه بأسلوب التشكيك، حيث يعبر عن

---

(١) انظر : «تأريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص١٠.

(٢) المرجع السابق ص٢٩٧.

(٣) المرجع السابق ص٩.

المصحف بـ «المدونة النصيّة الرسميّة المغلقة والناجزة»[1] أي أنها مفروضة من السلطة (عثمان بن عفان رضي الله عنه) ومانعة لأي نسخة أخرى، ولأي نص آخر[2].

وهو يطمع ويلحّ على إخضاع النص القرآني للنقد التأريخي، هذا المنهج الذي «طُبقّ سابقًا على التوراة والأناجيل دون أن يولّد انعكاسات سلبيّة بالنسبة لمفهوم الوحي، ومن المؤسف له أنّ هذا النقد لا يزال مرفوضًا من قبل الرأي العام الإسلامي»[3].

وهذا النقد - في منهج أركون - سيفرق بين القرآن المتلو وبين القرآن المدوّن!! فالقرآن المقروء تلاوةً هو وحده المنبثق عن أمّ الكتاب، أمّا المدوّن فليس كلّه كذلك.. «نجد أنّ الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم، منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأنْ كلّ الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي، أو القرآن المقروء تلاوةً. وهذا الأخير هو وحده الذي يشكل بالفعل انبثاقًا مباشرًا عن أم الكتاب»[4].

ثانياً : الموقف من السنة النبوية :

وهذا المنهج النقدي (الفللوجي)[5] الذي سيطبقه على القرآن الكريم

---

(١) انظر: «الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد» لمحمد أركون ص٨٥.

(٢) انظر : «الفكر الإسلامي نقدٌ وجتهاد» لمحمد أركون ص٨٥ وانظر: ص٨١.

(٣) المرجع السابق ص ٨٦.

(٤) المرجع السابق ص ٨٦.

(٥) الفللوجيا هي المنهج اللغوي المطبق على نصوص الحضارات القديمة للتأكد من صحة نسبتها.

سـوف يسـعى لتطبيـقه عـلى السنّة النبـويّة أيضـًا، لكنه يعـتـرف أنّ تلك نقطة حـسـاسـة جدًا بالـنسـبة للوعـي الإسـلامي[1]، لكنه يرى أهـمـيّـة اعتمادها لطرح مشكلة التراث الإسلامي الكلّي من وجهة نظر تاريخية.

وهذه الدراسـة النقـديّة الصـارمة هي الـتي ستـحـرك الفكر والـعقل الإسـلامي الذي توقف عند يقـينـيات خـاطئـة: كـالحكم بصـحـة أحـاديث صـحّحـها السـابقون[2].

وهذه المنهجيّة النقدية التي يطالب بها أركون سيكون لها شأن كبير إذا مـا طبّـقت على الأحـاديث النبـويّة، لأنهـا تشكّل الأصل الثـاني في (بلورة القـانون)، «والجـواب النقـدي لمجـموعـات الحـديث سـوف يؤدي حتـمًا إلى انعكاسـات نظرية وعمليّـة مؤثرة على القانـون الديني: أصـول الدين، وفـروع الدين»[3]. وفي وضـع آخــر يصــرّح أنّ الحـديث الـنبـوي ليس إلاّ اختـلاقًا مستـمرًا فيـما عدا بعض النصـوص الـقليلة التي يصـعب تحديدها وحصرها[4].

ثالثًا: الموقف من الإجماع:

أمّا الإجماع فلم يستطع أركون تحـديد المقصـود منه، هل هو إجماع الأمّة كلّها، أم إجماع الفقهاء فـحسب؟ وفقهاء أي زمن وأية مدينة؟ يقول أركون: لا جواب! أي لم يجـد من يشرح له ذلك. ثم يستطرد ليـقول: «أمّا فيـما يخص الإجمـاع ـ الذي نادرًا ما تـحقق ـ فـهـو عبارة عن مـبدأ نظري

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٢) الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد» لمحمد أركون ص١٠٢.

(٣) المرجع السابق ص١٠٣.

(٤) «تأريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص٢٩٧.

طبّق فقط على بعض المسائل الكبرى، من مثل تشكل النص القرآني، الصلاة، والاحتفال بعيد ميلاد النبي»!![1].

وأمّا الشريعة فإنّ النظرة إليها جزءٌ من النظرة الكليّة للأدلة. وهي «عبارة عن مجموعة من المبادئ التي تشمل كل نواحي القانون، من مدني ومؤسساتي وجنائي، والمطبقة في مجتمع ما»[2].

ويبدأ أركون بنقد ذلك الفهم التقليدي لدى المسلمين الذين يتمثلون الشريعة ويعيشونها وكأنّها ذات أصل إلهي!! وهذا نتيجة - يقول أركون - لما ترسّخ في الوعي الإيماني من أنّ الشريعة ناتجة عن النصوص القرآنية والأحاديث النبويّة. ففرض عليها التشريع وكأنّه تشريعٌ إلهي[3]. والحقيقة - عند أركون - غير ذلك!

إذن ما هي الحقيقة؟.

يذهب أركون إلى أنّ الرواية (الرسميّة) لتكون الشريعة تنص على أنّ القضاة في الإسلام - الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتعددة - كانوا يستنبطون الأحكام من القرآن، وهكذا حتى تكوّنت ثروة فقهية حتى يومنا هذا. لكن المنهج النقدي التأريخي على يد المستشرقين قد أبطل هذه الرواية، أو هذا الوهم الذي اخترعه التراث، وأكد أنّ ذلك القانون قد أنجز داخل المجتمع الإسلامي، وبشكل وضعي كامل؛ إذ «كان عمل القضاة يستوحي أساسًا الأعراف المحلية السابقة على الإسلام، والتي كانت تختلف حسب الأماكن، وكان الرأي

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٨.

(٢) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص ٢٩٦.

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٦.

الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر»[1].

فالأحكام والقوانين وضعيّة إذن، وليست ذات أصل إلهي عند أركون.

وموقفه من الأدلة الأصليّة يفضي إلى هذه النتيجة. فهو يرى أنّ القرآن الكريم غير قابل للتطبيق؛ لأنّ قراءة القرآن كانت قد أثارت اختلافًا تفسيريًا كبيرًا!!.

وأما الأمر مع الحديث فأشد عسرًا؛ إذ الحديث مجرد اختلاق مستمر، فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها!!

والإجماع مبدأ نظري، نادرًا ما تحقق!!.

أمّا القياس فحيلةٌ كبرى أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأنّ الشريعة ذات أصل إلهي، تقوم بحل المشاكل الجديدة، ليتم تقديس كل القانون المخترع.

والنتيجة أنّ الشريعة التي تحكم حياة كل مسلم وتصرفاته اجتهاد بشري محض، يجب إخضاعه للمنهج التاريخي النقدي الذي يلاقي صعوبات أكثر من هائلة؛ إذ يُواجه بموقف المسلمين من الشريعة والذي يمثل نوعًا من التقليد العبودي[2].

أمّا حنفي فينطلق من كون العقل ـ عنده ـ أساسًا للنقل، وعليه فحكم العقل هو حكم النقل[3].

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٧.

(٢) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» محمد أركون ص ٢٩٧ فما بعدها.

(٣) «التراث والتجديد» المجلد الأول ص ٣٣٦.

وتقديرًا لدور العقل فقد تمادى في القول بحرمة التقليد، دون بيان لنوع التقليد المذموم والتقليد المقبول. فمنع تقليد السلف مطلقًا لأنّ التقليد إنكارٌ لدور العقل ولمهمة الإنسان في التجديد والتطوير، بل إنّ تقليد السلف ـ عنده ـ قضاءٌ على الحاضر والمستقبل باسم الماضي.

وتوسّع في تحريم التقليد ليشمل كلّ الموضوعات[(١)].

وأورد عبارات موهمة في تقليد الرسول ﷺ وتقليد القرآن الكريم. يقول: «تحريم التقليد إذن عام وشامل بصرف النظر عن المقلَّد سواء كان فردًا أم جماعة، بل لقد تجرأ القدماء وحرّموا تقليد الرسول باعتباره فرداً ، أمّا إذا كان التقليد اتباعًا لدلالة فإنّه لا يكون تقليدًا. لذلك قبل بعض القدماء تقليد القرآن والسنّة القطعيّة باعتبارها قطعية الدلالة، ولو أنّ ذلك أيضًا خاضع لقواعد اللغة والتفسير»[(٢)].

أمّا الإجماع فيرى أنّه لا يكون إلاّ فيما لا نصّ فيه، ومع ذلك فهو ليس حجّة عقليّة، بل مجرد حجة تعتمد على السلطة (سلطة الجماعة) وغالبًا ما يكون له معارض من داخل الجماعة، ويتغيّر من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل، ولا يوجد إجماع مطلق بل إجماع منقوص[(٣)].

ويذهب محمد عابد الجابري إلى أنّ الإجماع هو الذي يؤسس مصداقية خبر التواتر وخبر الآحاد بل وصحة النص القرآني الكريم.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٥.

(٢) «التراث والتجديد» المجلد الأول ص ٢٦٦.

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٧.

فأمّا تأسيسه لصدق خبر التواتر فراجعٌ إلى أنّ أي خبر ينقل بعدد التواتر فإنّه يجب تصديقه[1].

وأما تأسيسه لصدق خبر الآحاد فراجعٌ إلى أنّ خبر الواحد يكتسب حجيّته من وقوعه سمعًا، ومعنى وقوعه سمعًا إجماع الصحابة على قبوله[2].

وأمّا تأسيسه لصحة النص القرآني الكريم فذلك لدلالة إجماع الصحابة على صحّة وكمال المصحف الذي تم جمعه وإقراره كنص وحيد في عهد عثمان[3]. ويرى أنّ علماء أصول الفقه قد منحوا الإجماع من القوّة (قوّة التأسيس) ما لم يمنحوه لأي أصل آخر.

والجابري يسلّم بتلك القوة للإجماع، لا ليعطيه مكانه في التشريع الإسلامي، بل ليصل من خلال مكانة الإجماع إلى تحقيق مراده. فهو أولاً يرى أنّ الإجماع لا يتنزّل إلاّ على إجماع الصحابة:

ذلك أنّ إجماع الصحابة هو الناقل الأول لخبر التواتر، وتواتره بين الصحابة يعني إجماعهم عليه إمّا تقريرًا أو سكوتًا. فالمؤسس لخبر التواتر هو إجماع الصحابة[4].

وخبر الآحاد لم يوجب العمل إلاّ بسبب تواتر الخبر بإجماع الصحابة على العمل به[5]. ودليل كون القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن

---

(١) انظر : «بنية العقل العربي» محمد عابد الجابري ص١٢١.

(٢) المرجع السابق ص ١٢٣.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٥.

(٤) انظر : «بنية العقل العربي» محمد عابد الجابري ص١٢٢.

(٥) المرجع السابق ص ١٢٣.

كما جاء به الرسول ﷺ إجماع الصحابة على صحة وكمال المصحف الذي تم جمعه.

وحيث قصر الإجماع على بعض أفراده (إجماع الصحابة) فقد أراد أن يثبت أنّ سلطة السلف هي التي تحتكر المعرفة وتؤسسها، ويتضح ذلك من خلال معرفة أن كلامه المتقدّم كان واردًا في سياق الحديث عن طرق المعرفة في المدرسة البيانيّة، والتي يجعلها قسمًا من أقسام النظم المؤسسة للمعرفة في العقل العربي، ومنها المدرسة البرهانية، والمدرسة العرفانيّة.

فالمدرسة البيانية تؤسس صدق الخبر على الإجماع، الذي هو إجماع الصحابة. وتؤسس سلطة الإجماع على سلطة السلف؛ إذ أنّ المجال الوحيد الممكن لقيام الإجماع بصورة من الصور هو زمن الصحابة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فكل المسائل النظرية في الإجماع مؤسسة على سلطة السلف. يقول الجابري: «فما هي هذه السلطة التي تؤسس هذا النوع من النظر في مسألة الإجماع؟ إنّها ليست شيئًا آخر غير «سلطة السلف» وليس المقصود هنا سلفًا معينًا، بل أي سلف، لأنّ المسائل التي طرحها الأصوليون لم تكن تتعلق بعصر معيّن، كعصر الصحابة وحده، بل لقد اهتموا أكثر بالعلاقة بين إجماع أهل العصر، وإجماع أهل عصر آخر لاحق، دون تحديد. وبالتالي فالمقصود بـ«سلطة السلف» هنا هو: سلطة جميع العصور السابقة، سلطة الماضي (العادة)... إلخ»[1]. وهذه السلطة عند الجابري تمثل نوعاً من الاستبداد، استبداد السلف بالمعرفة[2].

(١) انظر: «بنية العقل العربي» محمد عابد الجابري ص ١٣٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤.

المناقشة :

لاحظنا أنّ الأهداف هي التي تفرض الوسائل المناسبة لها؛ فأركون الذي يسعى لتحقيق الحداثة العقلانية من خلال الممارسة العلمانية للإسلام، يستخدم المنهج النقدي التاريخي لقراءة القرآن الكريم، مصرحًا أنه يطبق منهجه على النص المدوّن لا على القرآن المتلو. وهو بهذه الفكرة يشكك في صحة القرآن المدوّن، وأنّ السلطة هي التي فرضت النّص ثم أغلقته، أي منعت الزيادة فيه أو النقص منه. ويفرق ثانيًا بين المتلو والمدوّن من القرآن الكريم. فالوحي المقدس هو المتلو، أمّا المدوّن فلربما دخلته الزيادات أو اعتراه النقص. وإخضاع المدوّن للنقد التاريخي رفع للقداسة عنه، وقول ببشريته، بل الأدهى من ذلك التصريح بأنّه «ذو بنية أسطوريّة».

وقد حاول أركونٌ الالتفاف حول ما يثيره منهجه من خطورة وانحراف، محاولاً البيان أنّ الأسطورة لا تعني الخرافة، وأنّ التاريخيه ستنعكس بشكل إيجابي على علم القانون الديني (أصول الدين، وفروع الدين) واستشهد بأنّ ذلك المنهج عندما طُبّق على التوراة والإنجيل لم يولد انعكاسات سلبية على مفهوم الوحي.

ولبيان خطورة آراء أركون سنورد هنا بعضًا ممّا سطره أحد العصرانيين المنادين بتطبيق التاريخية كمنهج نقدي على التراث كله، ومنه - عنده - (القرآن الكريم)، وقد ناقش كلام أركون مستغربًا تخوّفه من الجهر بآرائه والتصريح بها.

يقول[1] «لا شك أنّ مهمة نقد الفكر الإسلامي والقيام بتشريحه هي

(١) الكلام للدكتور علي حرب، وهو أستاذ فلسفة معاصر له مجموعة من الكتب منها: نقد النص، نقد الحقيقة، التأويل والحقيقة، لعبة المعنى. وغيرها.

مهمّة عويصة بل حساسة، وإنّ أركون إذ يتصدى لها يدرك بأنّ عليه أن يخوض معركة على أكثر من جبهة ضد القوى المحافظة والعقليات الدوغمائية (يقصد بها الرافضة أو العقائدية المنغلقة) ذلك أنّه يلامس بنقده مناطق محرمة، ويطرق أبوابًا يصعب طرقها. من هنا حذره في اختيار المصطلحات كما تجلّى ذلك في لجوئه إلى تغيير عنوان كتابه من «نقد العقل الإسلامي» إلى «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» مع أنّ مصطلح التاريخيّة يُفصح جيدًا عن نظرة أركون إلى موضوع بحثه. فالتعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجًا تاريخيًا معناه نزع هالة القداسة عن ذلك الفكر، أي تمزيق الحجاب، وهتك السّر»[١].

ويقول أيضًا: «وإذا كان أركون قد اعتبر في المناقشة التي دارت حول الفصل الأول من كتابه «قراءة علميّة» أنّه في اللحظة الراهنة للإسلام المعاصر من المستحيل علميًا فتح مناقشة للنقد التاريخي، أو حتى مناقشة تأويلية بخصوص القرآن. فإني لا أخال أركون فعل في مباحثه شيئًا آخر سوى فتح باب النقاش على مصراعيه بصدد القرآن، والشروع في قراءته قراءة تاريخية نقديّة، مستخدمًا بذلك كل الجهاز الفكري الذي زودته به ثقافته الحديثة. وما القول بأنّ القرآن هو خطاب ذو بنية أسطورية إلاّ شاهدٌ على ذلك، وهو القول الذي أثار عاصفة في وجهه من قبل بعض العلماء»[٢].

ثمّ تعرّض لمحاولة أركون بيان معنى الأسطورة، وأنّها لا تعني الخرافة...، ومحاولته أيضًا إيضاح أنّ التاريخيّة لا تعني نزع صفة

---

(١) انظر : «نقد النص» لعلي حرب ص٧٥ – ٧٦.

(٢) انظر : «نقد النص» لعلي حرب ص ٧٦.

القداسة على النص... مؤكدًا أنّ كلّ هذا الالتفاف لا يجدي..

يقول: «المشكلة تبقى قائمة أيًا كان فهمنا للأسطورة، ونعني بذلك إخضاع النص القرآني للنقد التاريخي، ولمناهج التحليل الغربية الحديثة حتى لا نقول العلميّة. والمشكلة لا تحل بإيضاح معنى الأسطورة، كما لا تحل بالقول إننا نستلهم القيم الروحية للإسلام، أو إننا لا نهدف إلى نزع صفة الوحي أو القداسة عن النصوص. فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أنّنا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟! لا مجال إذن للمداورة والالتفاف»[1].

هذا الكلام الواضح والصريح هو ما يهدف إليه أركون، فنزع هالة القداسة عن الفكر والتراث (مع اعتباره القرآن الكريم جزءًا من ذلك)، وإخضاع القرآن الكريم لمناهج التحليل الغربية الحديثة ، هي الخطوات الأولى لإعادة قراءة القرآن الكريم قراءة عقلانيّة حداثية. وحيث غدا النّص القرآني المدوّن نصًا بشريًا - عند أركون - فلنا أن نتخيّل نتاج القراءة المرتبطة بمنهج عقلاني حداثي لنصٍ تاريخي بشري ذو بنية أسطورية!!.

أمّا الزعم بالتفريق بين القرآن المتلو والقرآن المدوّن فهو زعمٌ باطل، يدحضه اتفاق الأمة المسلمة على كتاب الله حفظًا وكتابةً من عصر الرسالة إلى يومنا هذا دون تفريق بين مقروء ومتلو، كيف وقد تعهّد الباري سبحانه وتعالى بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2].

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦.

(٢) سورة الحجر: الآية ٩.

ووقفة يسيرة مع كيفيّة جمع القرآن الكريم تبيّن بجلاء فساد هذا الزعم الباطل، الذي لم يستطع إيراد أي دليل عليه سوى التشكيك في كيفيّة الجمع والتدوين.

قال الحاكم في «المستدرك»: جمع القرآن ثلاث مرات، إحداها: بحضرة النبي ﷺ، واستدل بما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «**كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع**» الحديث[1].

والثانية : بحضرة أبي بكر. فقد روى البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، فقلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ ؟ قال عمر: هو والله خير، فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، رأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك شاب عاقل لا نتّهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن واجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي ممّا أمرني به من جمع القرآن....[2].

---

(١) رواه أحمد ١٨٥/٥، والترمذي ٧٣٤/٥ - كتاب المناقب - باب فضل الشام واليمن رقم ٣٩٥٤ كلاهما عن زيد بن ثابت، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

(٢) رواه البخاري ٢١٠/٥ - كتاب تفسير القرآن - باب قوله: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم».

أمّا عن كيفيّة تتبّع القرآن وجمعه: فقد تتبّعه من العسب[1] واللخاف[2] وصدور الرجال، وكان لا يقبل من أحد شيئًا حتى يشهد شاهدان، وهذا دليل على أنّ زيدًا لم يكن يكتفي بمجرد وجدانه مكتوبًا حتى يشهد به من تلقاه سماعًا، مع كون زيد يحفظ، فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط[3].

فالمكتوب لكي يكون هو والمتلو (المحفوظ) شيئًا واحدًا كان (أولاً) معروضًا على حفظ زيد بن ثابت أحد كتبة الوحي لرسول الله ﷺ. و(ثانيًا) مؤيدًا بشهادة شاهدين يشهدان على أنّ ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله ﷺ، أو على أنّ ذلك من الوجوه التي نزل بها القرآن. والغرض من ذلك أن لا يكتب إلاّ من عين ما كتب بين يدي النبي ﷺ لا من مجرد الحفظ[4]. وكان (ثالثًا) معروضًا على من سمع تلاوته من النبي ﷺ طيلة فتر ة الوحي، حتى غدا تزوير ما ليس منه مأمونًا، وإنّما كان الخوف من ذهاب شيء من صحفه[5].

والثالثة : كانت ترتيب السور في عهد عثمان رضي الله عنه.

---

(١) جريدة النخل. جاء في معجم مقاييس اللغة: عسيب الذنب العظم الذي فيه منبت الشعر. وشبه به عسيب النخلة وهي الجريدة المستقيمة، انظر: ج٤ ص٣١٨ تحقيق عبد السلام هارون.

(٢) الحجارة البيض الرقاق.

(٣) انظر : «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي ج١ ص ١٢٨.

(٤) المرجع السابق ص ١٢٨.

(٥) المرجع السابق ص ١٢٩.

والفرق بين جمع أبي بكر ﷺ وجمع عثمان ﷺ أنّ جمع أبي بكر كان لخشية أن يذهب شيء من القرآن بذهاب حملته، لأنّه لم يكن مجموعًا في موضع واحد، فجمعه في صحائف، مرتبًا لآيات سوره على ما وقفهم عليه النبي ﷺ ، وجمع عثمان كان لّما كثر الاختلاف في وجوه القراءة، حتى قرأوه بلغاتهم على اتساع اللغات، فأدى بالبعض إلى تخطئة البعض، فكانت الخشية من تفاقم الأمر في ذلك، فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد، مرتبًا لسوره، واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش، محتجًا بأنّه نزل بلغتهم، على اختيار وقع بينه وبين المهاجرين والأنصار(١).

وقد ورد أنّه لم يقصد عثمان ﷺ قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنّما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخٌ تلاوته كُتب مع مُثبت رسمه ومفروض قراءته، وحفظه خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد(٢).

والإجماع والنصوص المترادفة على أنّ ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك(٣).

الذي نذهب إليه أنّ جميع القرآن الذي أنزل الله وأمر بإثبات رسمه، ولم ينسخه، ولا رفع تلاوته بعد نزوله، هو هذا الذي بين الدفتين الذي

---

(١) انظر : «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي ج١ ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٣٢.

حواه مصحف عثمان، وأنه لم ينقص منه شيء ولا زيد فيه، وأنّ ترتيبه ونظمه ثابت على ما نظمه الله تعالى، ورتبه عليه رسوله من آي السور، لم يقدّم من ذلك مؤخرٌ، ولا أخّر منه مقدّم، وإنّ الأمّة ضبطت عن النبي ﷺ ترتيب آي كل سورة ومواضعها، وعرفت مواقعها، كما ضبطت عنه نفس القراءات وذات التلاوة»[1].

فالتفريق بين المتلو والمدون من القرآن الكريم خطوةٌ ضرورية - في منهج أركون - للتشكيك في القرآن الكريم؛ إذ أنّه - بهذه الخطوة - حاول الإيهام بأنّه يؤمن بحفظ القرآن الكريم وسلامته من الزيادة والنقص، عندما يقول بأنّ القرآن الموحى به المنبثق عن أم الكتاب هو المتلو فقط. ويعتقد أنه بهذا الاعتراف يسلم من العاصفة الإيمانيّة عندما تهب، ويخلو له الجو للطعن والتشكيك في القرآن المدوّن - وهو يعلم كلّ العلم أنه لا يوجد قرآن مدوّن بمعزل عن القرآن المتلو، فالتشكيك في المدوّن تشكيك في المتلو ذاته - وبذلك يمارس انحرافاته وأباطيله، ويمهّد لأهدافه الرّامية إلى إيجاد ممارسة علمانيّة للإسلام كما يقول، أو إبعاد الإسلام كليًا عن الحياة كما هو مؤدى تشكيكه في المصدر الأول للدين (القرآن الكريم).

وقد سبق تشكيكه في الإسلام ذاته، حيث أورد أنّ التساؤل عن الدين أهو من الله أم من المجتمع أمر مشروع تفرضه العقلانيّة الحداثية.

ورأيه في السنة النبويّة تبعٌ لرأيه في القرآن الكريم. فهي بحاجة للنقد التاريخي - في منهج أركون - ولا يظنّ ظان أنّ الفللوجيّة التي

---

(١) انظر : «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي ج١ ص ١٣٤.

يسعى أركون لتطبيقها - والتي تعني التأكد من صحة نسبة النصوص - تماثل علم مصطلح الحديث من جهة كونه علمًا يهتم ببيان الصحيح من غيره... إلخ.

فأركون يفترض ابتداءً تاريخية السنّة، أي نزع صفة الوحي عنها؛ ثم يخضعها بعد ذلك للنقد العقلاني؛ ليثبت ما يثبت وينفي ما ينفي، حسب توجهاته وأهدافه ومرتكزاته الفكرية ومناهجه النقديّة، التي أوصلته إلى القول بأنّ الحديث النبوي ليس إلاّ اختلاقًا مستمرًا، فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها. وهذا الاستثناء ليس إلاّ درع لفظي للاحتماء من هجوم يتوقعه، وإلاّ فإنّ النتيجة واحدة طالما كانت هذه النصوص القليلة غير معلومة، وإثباتها صعب وعسير. فالسنّة كلّها إذن بين المختلق وعدم المعروف!!.

أمّا دراسة الأحاديث المروية، وتمييز صحيحها من موضوعها، ومتواترها من آحادها، ومعرفة السند وتوثيقه أو توهينه في منهج الدراسات الإسلامية، فله علمٌ جليلُ القدر، عظيم الفائدة بمنهجه وطرائق نقده، شهد الأعداء بدقته وتميّزه، وهو علم ينطلق من اليقين بأنّ السنّة النبوية وحيٌ غير متلو، ومهمّته بيان ما هو منها وما ليس منها.

ودليل الإجماع يكفي في كونه عمليًا أن طبق على بعض المسائل الكبرى - باعتراف أركون نفسه - وهذا يخرجه عن كونه مبدأ نظريًا فقط.

وما الأمثلة التي أوردها عن الإجماع إلاّ دليلٌ على التسرّع وعدم الدقة؛ فإذا كان الإجماع منعقدًا على صحة تشكل النص القرآني

والصلاة ـ وهذا حق ـ فـإنّ انعقاد الإجمـاع على (عيد مـيلاد النبي) لا نعلم من قال به سواه.

وعندما يتجرّأ على القول بتاريخية القرآن ـ وإن كا ن يقصر القول على المدوّن منه بزعمه ـ وكذلك الجهر بأنّ السنّة مـختلقةٌ في معظمها.. فإنّ القول بوضعيّة الشريعة لازم لذلك وليس بمستغرب.

والأمر العجيب أن يكون الدليل (المقدس) لدى أركون ـ الذي يدعي الموضـوعـيـة والعـقـلانيّـة ـ على وضـعـيّـة الشـريعـة هو المنهج النقدي التأريخي على يد المستشرقين!!

ولن ندخـل في حـوار مع هؤلاء المسـتـشـرقين؛ إذ تكفي مـطالعـة يسـيـرة لكتب الفـقـه الإسـلامي لمعـرفـة الارتبـاط بين نصـوص الفـقـهاء والأدلّة من كتاب وسنّة.

لكنّنـا نسـأل أركـون عـن هذه القـداسـة الـتي يضـفـيـهـا عـلى منهج المسـتشـرقين دون تمحيص علمي مـن لدنه لتاريخ الفـقه الإسـلامي، في الوقت ذاته الذي يرفع الأصل الإلهي عن الشـريعة الإسلامـية، وينسبـها للأعراف المحليّة السابقة على الإسلام!! وأين الموضـوعيّة والعقلانيّة في هذه الأحكام؟!

لقـد قـلنا سـابقًـا إنّ أهداف أركـون هـي التـي تـؤسس لمنهـجـه، ومـا لاحظناه في ثنايا المنهج يؤكد ذلك.

وإذا انتـقلنا إلى حـسـن حنفي وجـدناه يصـر على حـرمة التـقليـد، لا حثًّـا على البحث عن الأدلة واتبـاعها، بل تـأكـيدًا لمنهجـه المعادي للسلفـية، حيث يرى أنّ تـأسيس العقلانية يبدأ بمحـاربة السلفية، والبعد عن هيمنة

السلف كما يسمّيها. فمحاربة التقليد وتحريمه لازم لذلك. وأورد عبارة غاية في الغرابة؛ إذ أشار إلى أنّ القدماء قد تجرأوا فحرموا تقليد الرسول باعتباره فردًا!! فأي قدماء يعني؟! واللفظ عام يتناول جميع الأمة أو جميع علمائها!! والعبارة يستشف منها الرغبة الجامحة لدى حنفي في عدم الاقتداء بالمصطفى ﷺ . ومثلها في الغرابة قوله: «قبل بعض القدماء تقليد القرآن والسنّة». وهل يحق لمسلم رفض ذلك؟! ربّما في منهج حسن حنفي فقط الذي يرى أنّ اتباع قطعي الدلالة من الكتاب والسنّة خاضع - أيضًا - لقواعد اللغة والتفسير. فرغم أنّ قطعي الدلالة لا يحتمل سوى معنى واحد إلاّ أنّه - عند حنفي - قابل للتفسير وتطبيق القواعد، وهو كلام يعني - هنا - تأويل الدلالة وتغييرها حسب المقتضيات المعاصرة، لا تطبيق المعنى الصحيح والوحيد لها. أمّا تقليد الكتاب والسنّة بمعنى اتباع ما فيهما فلا يسع مسلمًا غير ذلك. والتقليد عند الأصوليين هو قبول القول بغير دليل(١).

والكتاب والسنّة دليلان. وكذلك فأقوال الرسول ﷺ حجةٌ، واتباعها لا يكون تقليدًا بل قبولاً وامتثالاً(٢).

أمّا أفعال الرسول ﷺ والتأسي بها فقد تقدّم تفصيل ذلك في مباحث المصلحة وضوابطها من الباب الأول.

---

(١) يراجع «العدة» للقاضي أبي يعلى ٤/١٢١٦ وغيره من كتب الأصول.

(٢) المرجع السابق ج٤ ص ١٢١٦.

وقصر الإجماع على مالا نصّ فيه مخالفٌ للدليل؛ فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أنّ الإجماع لابد أن يكون مستندًا لدليل شرعي. وهذا الدليل عند بعضهم لا بد أن يكون كتابًا أو سنّة[1]، وعند البعض قد يكون قياسًا أو اجتهادًا[2].

ومع ذلك فالإجماع عند حسن حنفي ليس حجةً وإنّما سلطة جماعة... وحيث كان مجرد سلطة - عنده - فلا اعتبار له.

والادعاء بأنّ الإجماع مجرد سلطة هو ما قال به أيضًا محمد عابد الجابري عندما بنى مصداقية النصوص على الإجماع، ثم بنى الإجماع على سلطة الجماعة، ثم فسّر الإجماع بسلطة السلف؛ ليقرر استبداد السلف بالمعرفة!!

وحيث يسعى لمحاربة الاستبداد فلابد له من التعريض بالإجماع، والادعاء بعدم حجيته ليتهاوى، ويسهل بعد ذلك التشكيك في الخبر المتواتر، وأخبار الآحاد، وصحة النص القرآني الكريم؛ إذ كلّها - في منهج الجابري - تكتسب صدقها من استنادها للإجماع.

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية ج١٩ ص ١٩٥ فما بعدها.

(٢) انظر : «المستصفى» ج١ ص ١٩٦، و«الإحكام» للآمدي ج١ ص ٢٦٤.

الفصل الثاني

التقعيد الأصولي لدى الاتجاه العصراني

وفيه مباحث:

المبحث الأول: اعتماد المقاصد الشرعية للفهم والاستنباط.

المطلب الأول: اعتبار المقاصد الشرعية دون الأحكام الجزئية.

المطلب الثاني: تجديد المقاصد الشرعية الضرورية.

المبحث الثاني: اقتصار العمل بالنص على مكانه وزمانه المتقدمين.

المطلب الأول: ارتباط النص بسبب نزوله.

المطلب الثاني: وجود الناسخ والمنسوخ.

المطلب الثالث: ختم النبوة.

المطلب الرابع: مناقشة المطالب المتقدّمة.

المبحث الثالث: المصلحة أصلٌ مستقل في التشريع.

المبحث الرابع: ترتيب الأدلة لدى العصرانيين.

المبحث الأول

اعتماد المقاصد الشرعية للفهم والاستنباط

وفيه مطالب

المطلب الأول : اعتبار المقاصد الشرعية دون الأحكام الجزئية.

يذهب أصحاب الاتجاه إلى أنّ الشريعة الإسلامية إنّما جاءت لتحقيق بعض المقاصد العامّة دون اهتمام بوسائل تحقيقها - التي هي في حقيقة الأمر الأحكام التفصيلية - ذلك لأنّ الوسائل متغيّرة من جهة، ومن جهة أخرى أنّ التجديد يعني تطوير الواقع، وتطوير الواقع يعني تطوير التشريع، فلابدّ من التجديد المستمر للأحكام.

يقول حسن حنفي: «ربط الحكم بالعلّة في الفلسفة القرآنية لا يقصد لذاته، وإنّما يرمي الشارع من ورائه إلى تحقيق مقاصده. فالتعبّد إذن في الشريعة هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا»(١).

وانطلاقًا من هذه النظرة فإنّ التجديد الأصولي لدى أصحاب الاتجاه يرتكز على اعتبار المقاصد الشرعية دون الأحكام الجزئية «إنّ المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقًا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة. وبعبارة أخرى إنّ المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها»(٢).

(١) انظر : «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ٤٥.

(٢) وجهة نظر د. محمد عابد الجابري ص ٥٩.

ويمهّدون لذلك باستقراء تاريخي لقضايا أصولية، يستنتجون منه أنّ التفكير الأصولي في بداياته أثمر منهجيّة تعتمد على استثمار الألفاظ، واستنباط العلل، واعتماد القياس. ثم تطورت على يد الشاطبي الذي حاول إعادة بناء منهجيّة التفكير الأصولي على أساس اعتبار المقاصد.

والفرق ـ عندهم ـ واسع بين من يؤسس تفكيره واجتهاده على القياس، فلا ينظر إلى مقصد الشارع ولا إلى المصلحة إلاّ عندما يستعصي العثور على العلّة، فيعتبر المصلحة ـ حينئذ ـ علةً مناسبة، وبين من يجعل أساس تفكيره واجتهاده اعتبار المقاصد، ويتّخذ من الباقي ـ بما في ذلك العلل واستثمار الألفاظ... عناصر مساعدة[١].

ومع التسليم بأنّ بناء الأحكام الشرعية على العلل أو المقاصد يؤدي إلى تأسيس معقولية الأحكام، أي بيان توافرها على الحكمة فإنّ العصرانيين يفرقون بين طريقة بناء الأحكام على استثمار الألفاظ والتعليل والقياس، وبين الطريقة التي تدعو إلى اعتبار المقاصد أساسًا ومنطلقًا، ومن تلك الفوارق:

أولاً: أنّ طريقة البناء على العلل واستثمار الألفاظ تتجه إلى كل حكم على حده للبحث عن علّته، ثم تقرير اطّرادها، أي تعميم الحكم على كل حالة توجد فيها تلك العلّة. وهذا هو القياس.

---

(١) وجهة نظر د. محمد عابد الجابري ص ٥٩.

وهذه طريقة بسيطة سهلة التطبيق، إلاّ أنّها تقتصر على جزئيات من نوع واحد، أمّا عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمي إلى نفس النوع، أو أمام مستجدات لا نتوفر على حكم في واحدة منها فإنّ العمليّة تصبح معقّدة، والتعليل يصير متكلّفًا وضعيفًا.. وقد ينتهي الأمر بالتوقف والتقليد.

أمّا طريقة البناء على المقاصد فهي التي تتيح تطبيق الشريعة الإسلامية على المستجدات والظروف والأحوال المتغيرة والمتباينة؛ إذ أنّ مقصد الشارع هو مصلحة عباده. فهذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، وهذه الطريقة أيضًا تفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد، لأنّ اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح وبتطور الأوضاع واختلاف الوضعيات(١).

ثانيًا : أنّ الطريقة الأولى تشدّ صاحبها إلى اللغة أي إلى نص الحكم، فتصبح اللغة مساهمة في التشريع؛ لأنّ اكتشاف العلّة قد يحصل من خلال العلاقة بين اللفظ والمعنى: ففي تحريم الخمر مثلا لابدّ من البحث عن معنى الخمر في اللغة، ثم النظر في صيغة الأمر الواردة في قوله تعالى ﴿ **فَاجْتَنِبُوهُ** ﴾[المائدة:٩٠] كما يلزم المجتهد البحث في العموم والخصوص... إلخ، وكل هذا يؤدي إلى إثبات أحكام مظنونة.

أمّا الطريقة الثانية (البناء على المقاصد) فإنّه يؤدي إلى بناء الحكم على القاطع «المقصد والمصلحة» ويتحقق ذلك من خلال اتجاه المجتهد

---

(١) وجهة نظر د. محمد عابد الجابري ص ٦١.

بفكره لأسباب النزول لا إلى اللغة، والاتجاه إلى أسباب النزول بابٌ عظيم الفائدة؛ إذ يفهم به معقولية الحكم باعتبار وسطه الذي نزل فيه، فيكون الوضع الجديد هو الذي يحدد المعقولية الجديدة (الحكمة والمصلحة) فتُبنى الأحكام الشرعية على وفقها، ويكون الاجتهاد في الأحكام وتطبيقها وتنويع التطبيق باختلاف الأحوال وتغيّر الأوضاع أمرًا ميسورًا.

ومثال ما تقدّم : قطع يد السارق: الطريقة الأولى ـ عند العصرانيين ـ عاجزة تمامًا عن بناء معقولية الحكم بمنهجها، فتلجأ إلى القول بأنّ تحريم السرقة روعي فيه اعتبار المصلحة (المحافظة على الأموال) وهو لجوء إلى المقصد لتجعل منه علّة الحكم، لكن أصحاب هذه الطريقة لا يستطيعون بيان لماذا كانت المحافظة على الأموال بقطع اليد وليس بالسجن أو الجلد، وإذا حاولوا تاهوا في افتراضات قد تجر إلى تخرصات.

أمّا الطريقة الثانية فهي ـ عندهم ـ لا تقع في مثل هذه المتاهات، إذ أنّها تنطلق من المقاصد «فالحكم مبررٌ ومعقولٌ وسط وضعيّة ما» والوضعية الاجتماعية هي التي تقتضي نوعًا ما من المصالح وطريقةً ما في مراعاتها.

فقبل عصر الرسالة كان الوضع الاجتماعي يعرف قطع يد السارق ويقبل ذلك، بالإضافة إلى أنّ المجتمع البدوي لا يوفر سجنًا للعقاب لكثرة تنقّله، فلم يبق إلاّ أن يكون عقابًا بدنيًا يلبي هدفين: أحدهما تعطيل إمكانية تكرار السرقة. والثاني : وضع علامة على السارق حتى يعرف

ويحتاط الناس منه، فنرى أنّ قطع يد السارق تدبير معقول تمامًا في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال. فلما جاء الإسلام كان الوضع الاجتماعي لا يختلف عمّا كان عليه قبل، فقد احتفظ بقطع اليد كحد للسرقة، مع إدراجه في خلقية الإسلام التي تجعل من ذلك التدبير حكمًا شرعيًا وليس مجرد عرف[١].

والحاصل أنّ اعتبار الأوضاع (والذي يعبر عنه بأسباب النزول) يؤدي إلى فسح المجال لأحكام جديدة، عند بنائها على وضعيات جديدة ينظر إليها كأسباب نزول جديدة (وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرةً للتطور، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان)[٢].

(١) وجهة نظر د. محمد عابد الجابري ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق ص ٦٣.

المطلب الثاني: تجديد المقاصد الشرعية الضرورية.

رأينا أنّ بناء الاستنباط على المقاصد يمثل إحدى الركائز الأساسية في المنهج العصراني للتجديد، وكيف أنّ ذلك يؤدي إلى التطور والتغيير المنبثق من تغيّر الأوضاع المحددة للمصالح ولمعقوليّة الأحكام.

ولكي يتحقق التجديد في صورته المطلوبة فلابدّ من تجديد المقاصد ذاتها؛ إذ لا يكفي في التجديد إعادة بناء الأصول بتأسيس الاستنباط على المقاصد، فهذه عمليّة قد تمت من قبل، ولا تزال كما كانت دون تجديد «فالمقاصد الضرورية منذ أن حدّدها الغزالي (القرن الخامس) في المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسب والمال لم يطرأ عليها أي تغيير، حسب قراءتي المحدودة، سواءٌ عند الفقهاء القدامى كالشاطبي (القرن الثامن) أو المعاصرين الذين تناولوا الموضوع في كتاباتهم المختلفة، مع أنّ ظروف الحياة الاجتماعية، ـ اليوم على الأقل ـ وطبيعة الاحتكاك القائم بين الفرد والأفراد الآخرين، وبينه وبين المجتمع ككل (الدولة) يفرضان صياغة جديدة لمقاصد الشريعة»(١).

والتجديد في مقاصد الشريعة أمرٌ تفرضه الوضعية الجديدة التي تعطي للأحكام معقوليتها عند العصرانيين، وبالنظر إلى تاريخ الدراسات الأصولية المؤسسة لعلم المقاصد يكتشف العصرانيون أن تلك المقاصد كانت نابعة من واقع المجتمع الإسلامي يومئذ، أمّا

(١) «تجديد الفكر الإسلامي» مجموعة باحثين ص٩١ والنص من بحث للدكتور أحمد الخمليش بعنوان «التجديد أم التغلّب على عقبات الطريق».

(الوضعية المعاصرة) فقد اختلفت وتداخلت عناصرها بشكل أصبح تجديد المقاصد معه أمرًا ضروريًا.

يقول الجابري: «لقد حدّد فقهاؤنا القدامى الضروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول، أي باعتماد معطيات عصرهم الحضارية من جهة والارتكاز على أوامر الشرع ونواهيه من جهة أخرى، فحصروا الضروريات في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وفي الغالب فكروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الإسلامي، الذي كان في وقتهم يشكل عالما قائمًا بذاته مستقلاً عن غيره من المجتمعات التي لم يكن لها شأن يذكر، لأنّ الشأن كلّ الشأن كان يومئذ للمجتمع العربي الإسلامي الذي كانت حضارته حضارةَ للعالم أجمع. أمّا اليوم ونحن نعيش في عالم آخر، أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالم تغيّرت فيه الأحوال، وتطورت فيه الحقوق والواجبات... فإنه لابدّ لكل من يفكر بشيء من الجديّة في التجديد وفتح باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معًا ـ لابدّ له ـ من أن يدخل في حسابه ما استجد من تحولات، وهي كثيرة وعميقة»[1].

وهذه التحولات ـ بعد إدخالها في الحساب ـ ستكشف للجابري أنّ الأمور الخمسة التي حصرها المتقدّمون كانت وما تزال وستبقى أمورًا ضرورية بالفعل، ولأنّها كذلك فستظل مقاصد أساسية لكل تشريع يستهدف تحقيق المصالح.

---

(١) وجهة نظر د. محمد عابد الجابري ص ٧٠.

إلا أنّ الحقوق الأساسيّة للمواطن في المجتمع المعاصر لابد أن تضاف إلى تلك الضروريات المتقدمة. ومن هذه الحقوق ـ عند العصرانيين ـ الحق في حرية التعبير، والحق في العمل، والحق في التعليم، والحق في العلاج..

وكذلك فهناك حاجيات جديدة كالحاجة في تنشيط الإبداع الفكري، والحاجة لاكتساب المعارف الصحيحة...

هذا على مستوى الفرد، أمّا على مستوى الأمّة فمن الضروريات أنّ لها الحق في الوحدة والتضامن والعدالة الاجتماعية... ومن حاجياتها كل حاجات التنمية والقوة والمناعة..

وهذه الأمثلة التي يوردها أصحاب الاتجاه هي بعض ما يطرحه العصر من ضروريات وحاجيات، ويؤكدون «إنه إذا كانت هناك ضرورات عامّة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس، فإنّ لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته. وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضًا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها، بصورة تضمن لها الاستجابة الحيّة لكل ما يحصل من تغيير، أو يطرأ من جديد»[١].

---

(١) وجهة نظر د. محمد عابد الجابري ص ٧٢.

ويرى بعضهم اختزال مقاصد الشريعة في خمس أمور هي الضرورات المعاصرة، وهذه الخمسة هي: الإنسانية، العدل الاجتماعي،و الحريّة السياسية، المبدئية، التقدم المستمر نحو الأفضل[1].

المناقشة :

أشرنا في مباحث متقدمة إلى تناول الدراسات الأصولية لمباحث المقاصد الشرعيّة واتفاقها على أنّ مقاصد الشريعة تحقيق مصالح العباد في الدارين.

كما أشرنا إلى الاختلاف في المقاصد من جهة حصرها وأقسامها. فإمام الحرمين يذهب إلى تقسيمها إلى أقسامٍ خمسة[2]، والشاطبي يحصرها في ثلاثة مقاصد[3]. أما شيخ الإسلام ابن تيميّة فلم ير حصر المقاصد بالثلاثة الأقسام، ولا الضروريات بالخمسة المعروفة؛ إذ أنّ في ذلك إعراض «عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبّة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه،

---

(١) «ظاهرة اليسار الإسلامي» محسن الميلي ص ٤٦.

(٢) انظر : «البرهان» ج٢ ص ٩٢٣.

(٣) «الموافقات» ج ٢ ص ٥١.

حفظًا للأحوال السَّنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبيّن أنّ هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»(١).

كما أشرنا أيضًا - في مباحث المقاصد لدى الشاطبي - إلى محاولة اتجاهات متأخرة استغلال نظرية المقاصد استغلالاً فكريًا؛ بتوظيفها لخدمة الاتجاه الفكري والهدف المنشود، لا لمحاولة جادّة في تجديد حقيقي ملتزم بالضوابط الشرعية والعلمية، عارف بالثابت والمتغيّر، موضوعيّ البحث والنظر.

فوجدت اتجاهات جرّدت المقاصد من ضوابطها المحددة، وقطعتها عن طرقها الموصلة إليها، وتنكرت لنصوصها التي تستمد منها، لتصبح كلمة المقاصد - وكما أشرنا سابقًا - كلمة واسعة المدلول، تشمل كل الاجتهادات، وتؤسس عليها معظم الأحكام الشرعيّة والوضعيّة. وتفاوت التوظيف بين الاتجاهات، كما تفاوت التوسع في مدلول المقاصد وقربها أو بعدها عن سياقها الشرعي وطرق استمدادها، وكيفيّة البناء عليها.

فرأينا الاتجاه العقلاني واجتهاده المؤسس على مقاصد الشرع المتمشية مع روح العصر وضرورة الواقع.

والاتجاه الواقعي المنادي بالقياس الواسع المؤسس على استنباط المقاصد.

ثم الاتجاه العصراني الذي نحن بصدده، والذي يجعل من المقاصد

---

(١) «مجموع الفتاوى» ج٣٢ ص٢٣٤.

وسيلته الأساسية للتجديد، مع التصريح بأنّ فهم أصحابه للمقاصد قد يتفق أو يختلف مع الفهم المتقدم لها، وفي حالة الاتفاق أو الاختلاف فإنّ العصرانيين ينفردون بطريقة تحقيق المقاصد، فالعقل المرتبط بالمرجع الفكري لصاحب الاتجاه هو الوسيلة المناسبة لإيجاد الأحكام الكفيلة بتحقيق المقاصد العصرانية.

أما المقاصد في الدراسات الأصولية فإنّ التعرّف عليها يتمّ باستقراء نصوص الشرع وأحكامه الكلية والجزئية؛ لنعرف منها مقاصد الشريعة وطرق تحقيقها - وقد تقدمت الدراسة التي تناولت هذه المباحث[1].

ومعرفة المقاصد من النصوص دليلٌ على ارتباط المقصد بالنص الجزئي، فكيف تُهمل الوسيلة الدالة بعد ذلك؟ إنّ التوقّف عند المقاصد فقط - والمستنبطة من النصوص - إهمالٌ للمقصد ذاته بإهمال الطريق الموصل إليه. فكيف بنا إذا كان المقصد المتوهم لم يتم استنباطه بالطريق الشرعي، بل بالرغبة والهوى والعقل المعاصر؟!.

واستنباط المقاصد في الدراسات الإسلامية أمرٌ في غاية الأهميّة، بيد أنّ كيفيّة الاستنباط أعظم أهميّة لما يترتّب على ذلك من بناء الأحكام والأدلة.

وبناءً على ذلك فإنّه «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل

---

(١) يراجع مبحث المقاصد لدى الشاطبي من هذا البحث، ويراجع «الموافقات» ج٢ ص٤١١.

التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأنّ تعيين مقصد شرعي كلّي أو جزئي أمرٌ تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم. فعليه ألاّ يعيّن مقصدًا شرعيًا إلاّ بعد استقراء تصرفات الشريعة في النّوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه، ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع»(١).

ولذلك كانت الشريعة جامعة بين المقاصد ووسائل تحقيقها على نحو يحقق الترابط فيما بينها، ترابطًا يعصم من الوقوع في التعارض بين المقاصد المستنبطة.

والتسرّع في إثبات مقصد شرعي يؤدي إلى صياغة أحكام وتشريعات قد تتنافى مع بعض أحكام الشرع الأخرى.

ثم لابدّ لكلّ مقصد من المقاصد المستنبطة أن تتوافر له الضوابط الشرعيّة التي تجعل منه مقصدًا شرعيًا حقيقيًا.

ومن المآخذ التفصيلية على أصحاب هذا الاتجاه ما يلي:

أولاً : الفهم المقاصدي يختزل الشريعة في مقاصد ظرفيّة محدودة.

وفي هذا الاختزال إنكارٌ لأحكام الشرع التفصيلية، التي كثيرًا ما يصرّحون بنسخها عمليًا، حتى وإن كانت مثبتةً دون نسخ، وذلك لارتباطها بعصرها وسبب نزولها، وقد تبقى بعض النصوص للعمل بها في هذا العصر، ثم يتوقف العمل بها في عصر قادم، إذ أنّ الأحكام

(١) انظر : «مقاصد الشريعة الإسلامية» للطاهر بن عاشور ص٤٠.

التفصيلية قابلة للنسخ المتواصل، وفقًا للتطوّر التاريخي والاجتماعي[1].

ثانيًا : الفهم المقاصدي دعوةٌ إلى العلمانيّة.

ذلك أنّه عندما يُكتفى بالقول بأنّ الشريعة مقاصد، ومقاصدها هي العدالة والحرية والمساواة... إلخ، ثمّ يُترك للعقول والأهواء وضع الأحكام وتحديد الطرق المحققة لهذه المقاصد، دون الرجوع لأحكام الشرع وأدلّته، فإنّ ذلك ـ حتمًا ـ ليس المنهج الإسلامي، بل منهجٌ يتفق والمناهج الأخرى غير المسلمة التي تنادي بتحقيق تلك المقاصد ـ وإن لم تجعلها شرعية، وتترك لعقولها وأهوائها مطلق الحريّة في تقنين القوانين وسنّ الأحكام المحققة لمقاصدها.

ثالثًا الفهم المقاصدي نفيٌ لمقاصد الشريعة.

وذلك أنّ تلك المقاصد العصرانية ـ كما تقدّم ـ تتفق ومقاصد أصحاب الدعرات الأخرى «وهذا معناه بلغة أخرى إذا أردنا أن نواصل الاستنتاج، أنّ الشريعة لم تأت بجديد، فهذه المبادئ والشعارات العامّة متضمّنة في كتب الفلاسفة والحكماء القدامى والمعاصرين فما الداعي إذن أن تأتي عن طريق الوحي؟ وهل يكون مقصد الشرع من ذلك مجرد تكرار أو إقرار لما توصل إليه العقل، أي مجرد تزكية ومصادقة على ما توصل إليه الإنسان؟!»[2].

---

(١) انظر : «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ١٠٥.

(٢) انظر : «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ١٠٦.

إنّ الشريعة الإسلامية تتضمّن مقاصد ووسائل لتحقيقها، فهي مقصد ووسيلة، وكليات وأدلة جزئية، وقواعد وأحكام تفصيلية. ولا يمكن أخذ البعض وترك الآخر؛ إذ أنّ إهدار جانب يلزم منه إهدار الجانب الآخر ـ وهذا أمرٌ منطقي ـ ثم إنّ ذلك إيمانٌ ببعض الكتاب وكفرٌ بالبعض الآخر.

وختامًا فنحن مع استنباط المقاصد الشرعيّة استنباطًا شرعيًا يحقق لها شروطها وضوابطها، ومع ضرورة أن تكون معرفتها ومعرفة كيفيّة الاستنباط على وفقها أداة من أدوات الاجتهاد المعاصر بشرط تحقيق العلاقة بين المقاصد والأحكام الشرعيّة التفصيلية، دون إهمال لأحدهما «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص ـ مثلاً ـ في جزئي معرضًا عن كليه فقد أخطأ، وكما أنّ من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلّي معرضًا عن جزئيه»[(١)].

وهذا هو الاجتهاد الصائب، الذي يعرض المسألة المجتهد فيها على أدلة الشرع الجزئية، وقواعده الكلية، ومقاصده العامة، للوصول إلى حكم الشرع، لا حكم الهوى والرغبة والهدف.

---

(١) انظر : «الموافقات» للشاطبي ج٣ ص ٧ – ٨.

المبحث الثاني

اقتصار العمل بالنص على مكانه وزمانه المتقدمين

وفيه مطالب

المطلب الأول: ارتباط النص بسبب نزوله.

في المباحث السابقة لاحظنا كيف يُصر رواد الاتجاه ـ وخاصة أركون ـ على القول بتاريخية الوحي، ومنه القرآن الكريم. ورأينا كيف كانت التاريخية تعني نزع القداسة عن الوحي، والتعامل معه بوصفه نتاجًا تاريخيًا يقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدمًا منهجيات حديثة، يتم تداولها بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي، هذه المنهجيات تساعد في قراءة الوحي التاريخي قراءةً جديدة تؤدي إلى توليد تأويلات متعددة[1].

وهم يصرون على التفريق بين التاريخي والمتعالي، فالتاريخي يقبل الاستعادة أي القراءة والتأويل.

لكن هذه القراءة قراءة جديدة تولّد المختلف لا المتّفق؛ ذلك أنّ القول بالتاريخية يعني فهم الارتباط المكاني والزماني بالنص (الوحي)، كما يعني إمكانية تجاوز التفسير المبني على ذلك الارتباط إلى قراءة متطورة متغيّرة متحوّلة[2].

---

(١) انظر: «نقد النص» لعلي حرب ص ٦٣ فما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٦٥.

كما نرى الإصرار على أنّ العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ في محاولة واضحة لقصر النص على زمنه، ومنع التطلع إلى تطبيقه في زمانٍ غيره. «ومهما قال الأصوليون من أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا أيضًا لا يؤخذ بغير مناقشة، فكم فعل للنبيّ ﷺ - وأفعاله ﷺ نوع من السنن - جاء مرتبطًا بإطار موضوعي معيّن، معالجًا لظروف قائمة وثابتة وعارضة، ومن هنا لا يستغني مجتهد عن معرفة ذلك كلّه والتأمل فيه»(١).

وإذا كنّا نفهم أنّ هناك أسباب لنزول بعض الآيات، فإنّ العصرانيين يذهبون إلى أنّ آيات الوحي كلّها نزلت في حوادث معينة. يقول حسن حنفي: «كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب. والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية، وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل فلفظ السبب إنّما يعني الصعود من أسفل إلى أعلى. ولمّا كانت الآية لا تنزل إلاّ بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى. وإنّ كثرة الحديث الخطابي عن واقعيّة الإسلام إنّما نشأ من هذا الموضوع، وهو (أسباب النزول)، أسبقيّة الواقع على الفكر، وأولويّة الحادثة على الآية. المجتمع أولاً والوحي ثانيًا، الناس أولاً والقرآن ثانيًا، الحياة أولاً والفكر ثانيًا»(٢). فهذا النص يشير إلى:

---

(١) «حوار لا مواجهة» د. أحمد كمال أبو المجد ص ٤٤.

(٢) «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين. والنص من دراسة لحسن حنفي بعنوان: الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول ص ١٣٥.

أولاً : نزول جميع آيات الوحي في حوادث بعينها.

ثانيًا : أنّ السبب قد يتجاوز الأسباب الخاصة إلى عموم البيئة.

ثالثاً : أسباب النزول سبب إطلاق لفظ الواقعيّة على الإسلام.

رابعًا: أسباب النزول تؤكد أسبقيّة الواقع على الوحي.

خامسًا: ضرورة مراعاة الوحي للواقع الذي هو شرط تنزّله.

وحيث أنّ هناك أسبابًا خاصة واضحة نزلت فيها آيات بعينها، وقع في أحكامها خلاف من جهة تخصيصها لخصوص السبب، أو تعميمها لعموم اللفظ... فإنّ حنفي لم يشأ أن يظل محكومًا بهذه الدائرة الضيّقة، فذهب إلى القول بأنّ السبب يعني الظرف أو الحادثة أو البيئة.. ممّا يجعل كلّ أحكام الإسلام ذات خصوصيّة تاريخية ترتبط أحكامها بما تقدّم، أمّا إذا أردنا اجتهادًا جديدًا فالواقع هو الحاكم الذي يفرض الحكم؛ لأنّ الواقع هو الأول والوحي هو الثاني!! وبعبارة أخرى ـ ولحنفي أيضًا ـ «الوحي واقعٌ يتحقق، والواقع وحي متحقق. ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقًا خارج الزمان والمكان، أو حرفًا في نص مدون»[1].

فالنص ممتزجٌ بالواقع إلى درجة التماهي، ومحدود بالزمان والمكان، فلم يبق للنص ـ إذن ـ من معنى، بل إنّ جعله حرفًا مدونًا من العيب!!.

---

(١) «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين. والنص من دراسة لحسن حنفي بعنوان: الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول ص ١٣٧.

وممّا يؤكد واقعيّته (أي تاريخيّته) ـ عند حنفي وأصحابه ـ تداخل كلام الله (عز وجل) بكلام البشر، وهذا التداخل ضربٌ من أسباب النزول التي تمزج الأدنى بالأعلى، وتحقق التداخل بين الوحي وكلام البشر في أشكالٍ متعددة. يقول حنفي: «يظن الكثيرون أنّ كلام الله وكلام البشر نقيضان. هذا وحي يوحى وذاك صنع بشري.. والحقيقة غير ذلك. فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي، في القرآن بني الوحي على كلام البشر، سواء أكان من الرسول أم من المؤمنين أم حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود.. وقد يكون التداخل بطريق غير مباشر استجابةً لسؤال»(١).

وبعد هذا يستدرك حسن حنفي ليبيّن لنا أنّ كلّ ما سطره لا يعني إنكار الوحي، بل بيان بنائه على كلام البشر، تأكيدًا لواقعيته في اللغة ومسائل العمل المستقاة من حياة الناس(٢).

لكن هذا الاستدراك مناقض بتأكيده على أنه يتحدث في دائرة الافتراض، أي يفترض الوحي، ويقوم بدراسته وتحليله. وفرق بين وحي متحقق ووحي افتراضي.

يقول: «وفي ما يتعلق بمضمون الوحي وحادث الوحي، فكما بيّنت لكم، أنا مفكّر وضعي، أقصد أنا وضعي منهجي، ولست وضعيًا مذهبيًا. إنّ كل ما يخرج عن نطاق الحسّ والمادة والتحليل أضعه بين

---

(١) «الإسلام والحداثة» لمجموعة باحثين. والنص من دراسة لحسن حنفي بعنوان: الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول ص ١٣٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٩.

قوسين... فكل ما يتعلّق بباب الوحي والإمكانات والاتصال فلا شأن لي بهذا، إنما يتحدث عنه الفلاسفة والمتكلمون في نظرية النبوة... إنّ مهمتي هي: هناك واقع، وهناك معرفة، وهناك معرفة التكيف التي تنشأ من الواقع. وهذا يكفيني... أمّا الوحي بالنسبة لي، فإنني آخذه على سبيل الافتراض. أنا في رأيي الوحي هو افتراض في البحث العلمي»[1].

هذا هو رأيه في الوحي!! ومفهومه أنه لن يؤمن به حتى يثبت البحث العلمي تحققه، فإذا تحقق فإنّما هو تاريخي مرتبط بواقعه زمانًا ومكانًا، بدليل أسباب النزول الخاصة والعامة، بل بدليل الوحي ذاته!! .

فحسن حنفي يؤكد على أنّ اكتمال الوحي دليلٌ على توقفه وانقطاعه عن التأثير في الحياة، واكتمال الوحي يعني نهاية تطوره بعد مراحل متعددة، وما نهاية الوحي إلاّ دليلٌ على استقلال الإنسان عقلاً وإرادة، فأصبح قادرًا بعقله على الوصول إلى الحقيقة، ومستقلاً بإرادته على تحقيق فكره ومثله، ورفضه لجميع الوصايا عليه. فإذا ما رأى العقل أن يأخذ من الوحي فإنّ له أن يفعل ذلك بفهمه وتفسيره وتأويله حسب معطيات الواقع «لأنّ الوحي ذاته يتأسس في العقل وفي الواقع وفي الجماعة وفي التاريخ»[2].

فبدلاً من أن يكون اكتمال الوحي دليلاً على شموله واستيعابه لكل المستجدات في كل الأزمنة، بنصوصه وقواعده العامة وكلياته ومقاصده، فقد غدا اكتماله دليلاً على نهايته ـ عند حنفي وأصحابه ـ ليحل العقل محلّه في الحاكميّة والتشريع!!.

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٩.

(٢) «التراث والتجديد» حسن حنفي، المجلد الأول ص ٢١١.

المطلب الثاني: وجود الناسخ والمنسوخ.

يذهب العصرانيون إلى أنّ وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم والسنة النبويّة دليل على اقتصار النصوص على زمنها، ذلك أنّ مبدأ النسخ دليل على كون الحكم مرتبطًا بلحظته الزمنية وسبب نزوله، وأنّ أسباب النزول خاصة وعامّة تشمل البيئة التي تنزّل فيها الوحي، فما كان منسوخًا حقيقةً فهو كذلك، وما لم يصرح بنسخه فحكمه منسوخ إذا اقتضت البيئات والأحوال المعاصرة ذلك، ويكون ذلك عند اختلافها عن بيئة الحكم وأحوال نزوله الأولى. أمّا تشريع الأحكام فهي مهمّة العقل والواقع...

يقول الأستاذ محسن الميلي: «فهل مهمّة اليسار[1] إكمال الوحي ومواصلته ونسخ أحكامه وإبطالها وإبدالها بأحكام أخرى تتلائم مع روح العصر ومشاكل العصر؟ إنّ ذلك ما بدأ به هذا اليسار، فاعتبر أنّ أحكام الإسلام مرتبطة بزمان نزولها ومكانه، وبدرجة وعي الناس في ذلك الوقت. أمّا الآن، وقد ارتقى وعي الإنسان فقد آن له الأوان لأن يرفع عن نفسه تلك الوصاية التي مورست ضدّه بواسطة الوحي والشّرائع، وبذلك يتحرر من كل القيود والسلط إلاّ من سلطة العقل والواقع، فيبدل الأحكام، ويبدل الكلمات والمفاهيم، إن لم نقل يبدّل معبوده الأول وهو الله، ليعبد أعزّ ما لديه وما يقيم أوده... كما قال حنفي»[2].

---

(١) اليسار الإسلامي أحد أوصاف هذا الاتجاه العصراني كما تقدم.

(٢) «ظاهرة اليسار الإسلامي» محسن الميلي ص ٨٣.

وهذه الدعوى ـ كما في كثير غيرها ـ يتقاطع فيها الاتجاهان العقلاني والعصراني؛ حيث ذهب الأول إلى القول بنسخ أحكام النصوص لمتطلبات الواقع، حتى رأى البعض منهم ـ كما تقدّم ـ الاجتهاد في أحكام النصوص القطعية، بإيقافها إذا لم تتلاءم مع الواقع، وعدّ ذلك نسخًا للحكم دون التلاوة[1].

---

(١) الكلام للدكتور محمد عمارة. يراجع الباب الثاني من هذا البحث.

المطلب الثالث: ختم النبوة.

من دلائل اقتصار النص على زمانه ومكانه ـ عند العصرانيين ـ ختم النبوة. وبيان ذلك.

ما أشار إليه حسن حنفي من أنّ توقف الوحي إنّما يكون عندما يصبح الإنسان قادرًا بعقله على أن يصل إلى الحكم دون تدخّل نصٍ آخر(١).

ويقول: «ومن ثمّ إذا ما أعلن الإنسان بأنّه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعيّة، وقادر بحريّة اختياره على أن يختار بين بديلين، فعندئذٍ لا لزوم للوحي إطلاقًا»(٢).

فالعقل هو الأداة، والميدان هو القوانين الاجتماعية والطبيعية لا نصوص الوحي. وطالما وجد الميدان وتوفرت الأداة فلا حاجة للوحي وأحكامه، وهذا سبب توقفه واقتصاره على زمنه ومكانه!!.

وهناك من يؤكد ـ أيضًا ـ على أنّ ختم النبوّة ليس إعلانًا ـ فقط ـ عن كمال العقل، بل تحريره من سلطان النبوة، مع الاعتراف ببلوغ البشرية سنّ الرشد، ممّا يؤهلها لمباشرة شؤونها بنفسها «فلقد حرّر الإسلام العقل البشري من سلطان النبوة، من حيث إعلان إنهائها كليّة، وتخليص البشرية منها»(٣).

---

(١) «الإسلام والحداثة» مجموعة باحثين المجلد الأول ص ٢١٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢١٩.

(٣) «الأسس القرآنية للتقدّم» د. محمد أحمد خلف الله ص ٤٤.

وكذلك فإنّه «لم يكن معنى هذا ـ إلغاء النبوة ـ إلاّ أنّ وصاية السماء على أهل الأرض قد انتهت، وأنّ البشرية قد أصبحت من التعقل والرشاد بحيث تترك إلى نفسها»[1].

ولا يستغرب وصف النبوة بالقيد للعقل أو السجن للبشرية من عصراني يُصر على علمانيّته[2]، أو من وصف نفسه بالماركسي الشاب[3]. ولكن الغريب أنّ هذه العبارات يرددها أصحاب الاتجاه العقلاني الذين يحمل أكثرهم لقب «المفكر الإسلامي».

فهذا إقبال يقول: «إنّ النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمرٌ ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأنّ الإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[4].

ويقول د. محمد عماره: «إنّ كون الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع السماوية للبشريّة إنّما يعني بلوغ البشريّة سنّ الرشد، بما يعنيه الرشد من رفع وصاية السماء عن البشر»[5].

فختم النبوة عند إقبال يعني السماح للإنسان بالاعتماد على

---

(١) المرجع السابق ص ٤١ وانظر «غزو من الداخل» لجمال سلطان ص ٥١.

(٢) هو الدكتور محمد أحمد خلف الله.

(٣) د. حسن حنفي.

(٤) «تجديد الفكر الديني في الإسلام» محمد إقبال ص ١٤٤.

(٥) انظر : «غزو من الداخل» لجمال سلطان ص ٥٢.

وسائله هو، والانعتاق من مقود النبوة!! أمّا عند عماره فهو رفع لوصاية السماء عن البشر؛ لأنّهم برشدهم وعقولهم قادرين على سلوك الطريق السوي دون هدي السماء!!.

والحاصل ممّا تقدّم أنّ أحكام الوحي ـ قرآنًا وسنة ـ يتوقف إعمالها مع توقف الوحي ذاته؛ إذ لم يعد لها مجال، فرشد البشرية وعقلها المكتمل يواصلان دور النبوّة والوحي. وبهذا تتأكد ـ حسب المنهج العصراني ـ تاريخية النص واقتصاره على زمانه ومكانه.

المطلب الرابع: مناقشة المطالب المتقدّمة.

أشرنا مرارًا إلى كون القراءة التاريخية للوحي تعني رفع القداسة عنه، وبيان ما لخطابه من الأصل الواقعي، والحيثيات الزمانية والمكانية التي تجعله مرتهنًا لذلك الواقع بزمانه ومكانه.

وهذا نفي لعموم أحكامه وشمولها لكل زمان ومكان.

ولا يهاجم العصرانيون - وبخاصة محمد أركون - أولئك الذين يتبنون القول بعموم الأحكام وشمولها فقط، بل يتطاول على النص القرآني ذاته؛ لأنه يقدم أحداثه وأخباره بطريقة توحي بعمومه وشموله مع أنّه تاريخي مقتصر على زمنه ومكانه، قائلاً: «بأنّ الخطاب القرآني يعتمد في تعرضه للمسائل على طريقة تقوم على خلع القداسة والتعالي على الأحداث التاريخية، الآنية والاعتباطية الأكثر مادية ودنيويّة، بحيث تتخذ هذه الأحداث دلالة كونية وتصبح وكأنها لا علاقة لها بالتاريخ المحسوس، وبذا ينجح الخطاب المذكور في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطابًا كونيًا، موجهًا للبشر في كل زمان ومكان، فيفقد صفته التاريخية، ويبدو كأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه»[1].

لقد هاجم أركون الذين فسروا القرآن وعمموا أحكامه وخطابه، مدعيًا جهلهم بأدوات القراءة الصحيحة. أمّا هو - العالم بها - فلم يجد منهجًا لتأييد أفكاره سوى مهاجمة النص ذاته، الذي يناقض القول بالجمود والاقتصار على المكان والزمن المتقدمين، ويفهم من له أدنى بصيرة عمومه، وكونه خطابًا كونيًا للبشر في كل زمان ومكان.

---

(١) «نقد النص» علي حرب ص ٦٥.

وعندما تمنّع النص على منهج أركون، لم يجد بدًا من التطاول عليه، بدلاً من الاعتراف بخطأ المنهج، ومحدودية الرؤية، وانحراف التفكير.

ونستعرض هنا بعضًا ممّا ناقشه به عصراني مثله؛ إذ قال: «إنّ أركون يقدّم لنا قراءته بوصفها قراءة علمية للفكر الإسلامي، كما ينبؤنا عنوان كتابه.. وهو إذ يقوم بقراءة القرآن ينظر إليه بصفته خطابًا أسطوري البنية. وبالطبع فإنّ من يضع خطابه في دائرة العلم يرى أنّ الخطابات الأخرى واقعة في دائرة الأسطورة أو الوهم أو الإيديولوجيا.. وهنا نختلف مع الأستاذ أركون كل الاختلاف، ولننظر فيما يعنيه عنوان كتابه، فماذا تعني القراءة العلمية للفكر الإسلامي سوى أنّ القراءات السابقة لم تكن علمية؟.. فأركون يتصدى لقراءة القرآن وتفسيره، والأوائل قد فسروه أكثر من مرّة، ولكن أركون إذ يفسّر القرآن أو ينظر في التفاسير الموضوعة له يضفي صفة العلم على قراءته. ولا معنى لذلك سوى نفي الصفة العلمية عن القراءات القديمة. وهذا ما نعارضه به»[1].

ويقول أيضًا: «والاستنجاد بالحداثة لا يكفي لكي تكون القراءة منتجة أو علميّة. نعم إنّه لا يمكن لأية قراءة نقوم بها اليوم أن تتجاوز منجزات العلم الحديث. ولكن الاعتداد بهذه المنجزات أو استخدامها ليس دليلاً على أنّ قراءتنا هي الأصح.

---

(١) «نقد النص» علي حرب ص ٧٩.

فالقراءة العلمية أو المبدعة أو الناضجة هي التي تثبت جدارتها، أي هي التي تنطوي على وجه برهاني يمنحها مصداقيتها... ومن يدري لعلّ قائلاً يأتي ويقول في قراءة أركون ما قاله أركون أو يقوله في القراءات السابقة أو المختلفة عن قراءته، أي لعلّها أن تكون وهمًا من أوهام الإيديولوجيا»[1]. ولعمري إنّها لكذلك... أفكارٌ تسيطر، وأهدافٌ يُطلب لها التحقق، ثم تكون المناهج موضوعةً لخدمتها، فتصدر الأحكام الباطلة، وجملة الأغاليط والسفسطة، ويوسم ذلك بالعلميّة والموضوعيّة!!.

أما عموم أحكام الوحي، وتجاوز النص لزمانه ومكانه فأمرٌ معلوم بالأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة، التي لا يماري فيها إلاّ معاند وجاحد، بل إنّ القول بعدم كفاية الشريعة لكل المستجدّات نقضٌ للإسلام، وردٌّ لآيات القرآن الكريم الشاهدة بذلك، من مثل قوله تعالى:﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾الآية[2]، وقوله تعالى : ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[3]، وقوله تعالى : ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾الآية[4]، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ

(١) «نقد النص» علي حرب ص ٨٣.

(٢) سورة النحل الآية: ٨٩.

(٣) سورة الأنعام الآية: ٣٨.

(٤) سورة الأنعام الآية: ١١٤.

لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾الآية[1].

لقد أعلن المولى عز وجل للمؤمنين إكمال العقيدة والشريعة معًا بإكمال الدين «ولم يعد للمؤمن أن يتصور أنّ بهذا الدين ـ بمعناه هذا ـ نقصًا يستدعي الإكمال، ولا قصورًا يستدعي الإضافة، ولا محليّة أو زمانية تستدعي التطوير أو التحوير.. وإلاّ فما هو بمؤمن، وما هو بمقر بصدق الله، وما هو بمرتض ما ارتضاه الله للمؤمنين، إنّ شريعة ذلك الزمان الذي نزل فيه القرآن هي شريعة كل زمان، لأنّها ـ بشهادة الله ـ شريعة الدين الذي جاء للإنسان في كل زمان وفي كل مكان، لا لجماعة من بني الإنسان، في جيل من الأجيال، في مكان من الأمكنة، كما كانت تجيء الرسل والرسالات.

الأحكام التفصيلية جاءت لتبقى كما هي، والمبادئ الكلية جاءت لتكون هي الإطار الذي تنمو في داخله الحياة البشرية إلى آخر الزمان، دون أن تخرج عليه، إلاّ أن تخرج من إطار الإيمان.

والله الذي خلق الإنسان ويعلم من خلق، هو الذي رضي له هذا الدين، المحتوي على هذه الشريعة، فلا يقول: إنّ شريعة الأمس ليست شريعة اليوم، إلاّ رجل يزعم لنفسه أنّه أعلم من الله بحاجات الإنسان، وبأطوار الإنسان»[2].

والقول بأنّ القرآن الكريم فيه بيان كل شيء يتضمّن كل ما بيّنه القرآن من أحكام، وما ورد فيه من إيجاب اتباع دلالة الأدلة الشرعيّة كالسنّة والإجماع والقياس؛ إذ أوجب القرآن اتباعها، فكل حكم نتج عن

(١) سورة المائدة الآية: ٣.

(٢) «في ظلال القرآن» سيد قطب ج٢ ص ٨٤٣.

ذلك صح أن نقول عنه أنّ القرآن دلّ عليه[1].

وما الاجتهاد - في الشريعة الإسلامية - إلاَّ الطريقة العمليّة لبيان عموم الشريعة وشمولها، بإلحاق أحكامها بالمستجدات من الوقائع والحوادث عن طريق الأدلة الشرعية المتعددة، والتي لا يمكن أن تخرج عنها واقعة من الوقائع في أي مكان وأي زمان.

أمّا تعميم حسن حنفي بأنّ جميع الآيات والسور نزلت في حوادث بعينها، فهو تعميم باطل، يقصد به إبطال عمل النصوص وأحكامها بقصرها على أسباب نزولها. ومع تسليمنا بأنّ هناك نصوص ارتبطت بأسباب للنزول فإنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - كما تقدم - وأدلة ذلك:

أولاً: أنّ الحجة في لفظ الشارع لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه.

ثانيًا : أنّه لو عري اللفظ الوارد عن السبب لكان عامًا، وليس ذلك إلاّ لاقتضائه للعموم بلفظه، لا لعدم السبب، فإنّ عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظيّة.

ثالثًا: دلالة الوحي على ذلك[2].

وقد مرّ بنا في ثنايا المطالب المتقدمة الكثير من تناقضات حنفي وأباطيله، كقوله بالتداخل بين كلام الله وكلام البشر، وزعمه بأنه لا ينكر الوحي، ثم تصريحه بعد ذلك بأنّ الوحي - في منهجه - مجرد

---

(١) انظر : «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» د. عابد سفياني ص ١٤١.

(٢) يراجع الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا البحث تحت مطلب: معرفة أسباب النزول.

افتراض يفترضه.

كما لاحظنا تقديمه للواقع والناس والحياة على النصوص والأفكار. وتقديمه لها لا يعني الأسبقيّة في الحدوث، بل يعني الأسبقيّة في المراعاة والاهتمام والتقديم لها على أي سلطة من نص أو حكم.

أمّا اكتمال الدين (الوحي) الذي يفسره حنفي بنهاية تطوره، وبداية استقلال الإنسان عقلاً وإرادةً، فإنّ المؤمنين يفهمونه إكمالاً تم به الدين وكمل، فلا يحتاج المؤمن به إلى غيره أبدًا.

فكمال الوحي دليل على عموم الشريعة وشمولها وكفايتها، لا على انتهائها وجمودها كما تذهب إليه الأفهام السقيمة، والأهواء المنحرفة.

وجود الناسخ والمنسوخ: إنّ وجود الناسخ والمنسوخ في نصوص الوحي دليل على التدرج في تطبيق أحكام الشرع على الواقع، مراعاةً للحال والظرف الزماني والمكاني، تمهيدًا لإقرار أحكام الشرع الدائمة التي لا يسع أحدًا الرضوخ لغيرها. ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾الآية[1]. كما أنّ النسخ في ذاته دليلٌ على أنّ الحكم لله عز وجل ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾الآية[2]. يحكم ـ سبحانه ـ بما شاء متى شاء وكيف شاء، لا معقب لحكمه، ولا رادّ لقضائه.

وليس هذا إلاّ إليه سبحانه ﴿**لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ**﴾الآية[3]، وقوله

---

(١) سورة الأحزاب الآية: ٣٦.

(٢) سورة الرعد الآية: ٣٩.

(٣) سورة الأنعام الآية: ٣٤.

تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾الآية(١). وقد اتفق علماء الإسلام على أنّ شريعة الإسلام ناسخة لغيرها من الشرائع، وعلى جواز النسخ عقلاً ووقوعه شرعًا؛ إذ لا يمنع العقل أن يكون الشئ صالحًا في زمن دون زمن، وأمّا في الشرع فقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾الآية(٢).

ثم إنه ـ أي النسخ ـ دليل على أن حكم الشرع الناسخ يبدل حكم الشرع المنسوخ، فما ارتفع حكم شرعي إلا وأعقبه حكم شرعي آخر، سواء أكان الحكمان متساويين قوة أم مختلفين(٣).

وليس في النسخ ما يدل على أن ذلك تمهيد للعقل، كي يتولى إكمال عملية النسخ وتشريع الأحكام من لدنه.

إن إعطاء العقل هذه المكانة تجاوز به لحده وميدانه، وتحكيم له من دون شرع الله، وإبطال لشرع الله عز وجل، وكأنه ـ سبحانه ـ لا يعلم مصالح عباده في كل مكان وزمان، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا(٤).

---

(١) سورة يونس الآية: ١٥.

(٢) سورة البقرة الآية: ١٠٦.

(٣) يراجع في مسائل النسخ المستصفى ج١ ص١٠٧ فما بعدها.

(٤) انظر : «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ٨٣.

أمّا ختم النبوة فهو دليل على اكتمال التشريع الإلهي، وصلاحه لكل زمان ومكان.. وهو ما اختصت به شريعة الإسلام بما حوته من أحكام تفصيلية وقواعد كلية ومقاصد عامة، لا تخرج عنها واقعة، ولا يستغني عنها زمن.

فبختم النبوة اكتمل الدين، وتمت النعمة، وانتصب الدليل على عالمية الإسلام، وشمول أحكامه لكل الأزمان والأماكن. ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ (١).

فما على الإنسان إلا أن يوظف عقله ورشده في حسن الاستنباط وسلامة الاستنتاج من أدلة الشرع التفصيلية والإجمالية، فالشرع كرم العقل وحدد له مجاله، وأناط به مهامه، وأحله في موضعه الحقيقي به، ليفهم ويستنبط وينطلق في ضوء هداية الوحي الإلهي الخاتم، الذي ختم به وحي الأنبياء ورسالاتهم.

وهذا دليل على عدم حاجة الإنسانية لوحي بعده؛ إذ هو الشرع الشامل لحاجاتها، المحقق لمصالحها إلى أن تقوم الساعة، فشريعته شاملة، وأحكامه لا يندّ عنها واقعة، بما خصه الله تعالى من أدلة تفصيلية وإجمالية، وقواعد جزئية وكلية، تنتظم جميع الحوادث، وتحرك العقول السليمة للنظر والاستنباط، لا تهمل الواقع، ولا تقع في أسره، وتدعو للاجتهاد، وتوضح شروطه وطرائقه، فتأتي أحكام الشريعة مراعية لواقع الناس وظروفهم، غير منفصلة عن أدلتها وقواعدها الشرعية العامة. ويسري ذلك في كل زمن وبيئة. فهذا هو الفهم الصائب لختم النبوة واكتمال الدين.

---

(١) سورة المائدة الآية : ٣.

المبحث الثالث
المصلحة أصل مستقل في التشريع

يذهب العصرانيون إلى القول بأنّ المصلحة أصلٌ مستقل في التشريع، وهذا الاستقلال يعني بناء الأحكام عليها دون مراعاة للنصوص[١].

وهم هنا لا يفرّقون في القول بين مصالح ضروريّة وحاجيّة وتحسينيّة... بل يطلقون القول بالمصلحة لتشمل كل المصالح المرادة من طرف الاتجاه: فهناك مصلحة اجتماعية، ومصلحة عامّة، ومصلحة معاصرة (تراعي ظروف العصر) وغير ذلك.

ومراعاة هذه المصالح وسيلة هامة لتحقيق مقاصد الشريعة، وسببٌ هام ـ عند العصرانيّين ـ لتغيّر الفتوى والأحكام، حتى وإن كانت تلك الأحكام منصوصة لا اجتهادية. فهم يرون أنّ المصلحة إذا تعارضت مع النص قدّمت المصلحة وأبطل النص، ويلخّص أحد العصرانيين[٢] مبدأه الخطير بقوله: «والمصلحة لا تتغيّر بتغيّر الأزمان فيما لا نص فيه فقط، وإنّما قد تتغيّر ـ أيضًا ـ فيما فيه نص»[٣].

وإذا أرادوا بيان معقوليّة الحكم الشرعي فإنّهم يرون أنّ ذلك متحقق في بناء الحكم على سبب النزول في إطار اعتبار المصلحة؛ أي أنّ

---

(١) انظر : «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ٤٦.

(٢) هو د. محمد أحمد خلف الله.

(٣) «تجديد الفكر الإسلامي» جمال سلطان ص ٥٤.

المصلحة كانت سببًا للنزول الأول، وإعادة بناء الحكم الشرعي على المصالح الآنية هي بناءٌ له على أسباب نزول جديدة، تحقق معقولية الحكم، وتجدّد الفقه، وتبعث الروح في الاجتهاد.

يقول د. الجابري : «بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة، يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى، عندما يتعلق الأمر بأسباب نزول أخرى، أي بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدّد الحياة في الفقه، وتتجدّد الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرة للتطور، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان»[1].

ولتطبيق هذه القاعدة يبدأ الجابري من بيان دوران الحكم مع المصلحة لا العلّة، متبعًا طريقة الأصوليين في التفريق بين العلّة والحكمة، مبينًا سبب ربط الحكم بعلّته ـ عندهم ـ لا بحكمته. وهو إذ يقرر ذلك يرى أنّ ربط الحكم بالعلّة عند القدامى له ما يبرّره داخل ذلك النظام المعرفي، المبني على القواعد الأصوليّة الموضوعة في ذلك العصر.

وفي رأيه أنّ تلك القواعد الأصوليّة ليست ممّا نص عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنّة، بل هي من وضع الأصوليين، الذين وضعوها كقواعد للتفكير، وهي لا تعدو كونها قواعد منهجيّة، ولا مانع من اعتماد قواعد منهجيّة أخرى تحقق حكمة التشريع في زماننا بطريقة أفضل. بالإضافة إلى كون المجتهد إنّما سمّي مجتهدًا لتميّزه بوضعٍ قواعد أصولية يلتزم بها في عمليّة الاستنباط الفقهي، يختلف بها عن غيره قليلاً أو كثيرًا.

---

(١) «وجهة نظر» د. محمد عابد الجابري ص ٦٣.

وطالما أنّ تلك القواعد اجتهادية، وغير متفق عليها، فإنّ بناء الحكم على العلّة ليس لازمًا. وقد لا يؤدي ـ بالضرورة ـ إلى تحقيق مصالح عصرنا.

أمّا دوران الأحكام مع المصالح فهو الشيء الذي يفرض نفسه، طالما تقرّر أنّ المصلحة هي الأصل في التشريع.

هذه خلاصة آراء الجابري في إعادة البناء على المصلحة لا على العلّة، متخذًا من ذلك وسيلة إعادة تأصيل الأصول، لمواكبة التطور ومراعاة المستجدات المعاصرة..

«ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في إطار الدعوة إلى إعادة بناء الأصول، إلى إعادة تأصيلها، إنّما نريد أن يتّجه تفكير المجتهدين الراغبين في التجديد حقًا والشاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصولية نفسها، إلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجيّة جديدة تواكب التطوّر الحاصل، سواء على صعيد المناهج وطرق التفكير والاستدلال، أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية فيها، التي تفرضها مستجدات العصر وضروراته وحاجاته»[١].

كما يؤكد الجابري على أنّ المصالح المعاصرة مختلفة اختلافًا جذريًا عن مصالح العصر المتقدّم (عصر تدوين القواعد الأصولية) ومن الضروري مراعاة هذا الاختلاف، والعمل على الاستجابة لما يطرحه العصر ويفرضه[٢].

---

(١) «وجهة نظر» د. محمد عابد الجابري ص ٦٥ – ٦٦.

(٢) المرجع السابق ص ٦٦.

ويضرب أمثلة لبناء الحكم على المصلحة بفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه - الذي وصفه بالمشرّع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسنّة - حيث وضع الخراج على الأراضي المفتوحة عنوةً، وقسمة الغنائم... مدّعيًا مخالفة عمر رضي الله عنه للنبي ﷺ ولأبي بكر رضي الله عنه من أجل تحقيق المصلحة ومقاصد الشرع..[1].

أمّا تأصيل الأصول لديه فإنه يبدأ من إعادة البناء على مقاصد الشريعة، التي وضعت لتحقيق مصالح العباد، وحيث إنّ المصالح تتغيّر وتتبدّل فكذلك المقاصد المستندة إليها، فلكل عصر ضرورياته، وحاجاته، وتكميلياته...

ويضرب أمثلة لذلك بالحريّة، والوحدة، وحق التعليم، والعلاج، والعدالة الاجتماعية...[2].

ولتوضيح الاختلاف بين المصالح عبر العصور نورد مثالاً من الأمثلة التي أوردها الجابري للدلالة على ذلك، ولما يمكن أن يكون عليه الحكم الشرعي.

فالجابري في تحليله للمواريث في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[3]. يحاول أن يقرأ النص قراءة تجعله معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا.

---

(١) المرجع السابق ص ٦٦.

(٢) «وجهة نظر» د. محمد عابد الجابري ص ٦٨ فما بعدها.

(٣) سورة النساء الآية: ١١.

فيبدأ بقراءة المحيط الاجتماعي الذي تنزّل فيه النص، مبيّنًا أنّ الملكيّة كانت للقبيلة وليست للفرد، والعلاقة بين القبائل الرعوية علاقة نزاع حول المراعي. هذه من ناحية، أمّا الناحية الأخرى فإنّ المصاهرة كانت خارجيّة؛ لتحريم الزواج بذي القربى، ولإقامة السلم بين القبائل عبر تبادل النساء!! فإذا ما توفي والد الزوجة، وانتقل لها ميراثها، فإنّه سيكون من نصيب قبيلة أخرى. وهذا قد يؤدي إلى خصومات ونزاع. فكان الحكم الاجتماعي بإعطاء البنت أقل من ميراث الابن أو حرمانها.

وكذلك فإنّ توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالوضع الاقتصادي القائم آنذاك، والمتسم بمحدودية المال؛ لوجود تعدّد الزوجات الذي سيتحول إلى طريق لكسب الثروة. ثم جاء الإسلام بحل وسط فأعطاها الثلث، وجعل نفقتها على الزوج... فتحققت هنا المساواة بين الرجل والبنت؛ لأننا إذا حسمنا النفقة الواجبة على الرجل وكذلك نفقة والديه لن يبقى له من الميراث إلاّ الثلث المساوي لنصيب المرأة.

ثم يقف الجابري - بعد هذا التحليل - عند الحكم الشرعي في العصر الحاضر ليقول: إنّ هذه من اختصاصات الفقهاء المجتهدين وليس من اختصاصي.

لكن ما سكت عنه الجابري تفضحه النتيجة المتقدّمة للتحليل السابق، وتعليقه على المثال المعاصر الذي ذكره؛ إذ أشار إلى أنّ فقهاء جبال أطلس أفتوا بأنّ البنت إذا استغنت بزوجها فلا ترث أهلها، وإذا استغنت بأهلها فلا ترث زوجها؛ درءًا للفتنة التي كانت تقوم حينما

يطالب أهلها بنصيب بنتهم من مرعى قبيلة الزوج المتوفي. وقال في نهاية المثال «ومعلوم أنّ هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أنّ النص إذا تعارض مع المصلحة العامة، أخذ بالمصلحة العامّة لأنّها هي الهدف من النص»[1]. فتصريحه بتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، مع عرضه للرأي القائل بتقديم المصلحة على النص، يُبرز ما لم يجرؤ على إظهاره، وهو ما أشار إليه أحد الدارسين لنصوص الجابري بقوله: «وبمتابعتنا لما يمكن أن يقوله الجابري في عمق نصّه أو ما بين سطور تحليله، بأنّ المصلحة العامّة هي الأساس في اتباع نص أو في تجاوزه، بمعنى أنّه إذا كانت المرأة ترث النصف حفاظًا على التوازن القبلي، وبسبب طبيعة العلاقات الاجتماعية في هذا النظام، تكون قد تساوت مع الرجل، فإنه بانتقال المجتمع القبلي شبه المشاعي إلى المجتمع المعاصر، الرأسمالي أو غير الرأسمالي، فإنه يمكن مساواة نصيب الرجل مع نصيب المرأة، أي النصف للولد والنصف للبنت، ونكون بهذا قد اجتهدنا في حدود المصلحة العامّة، مصلحة المساواة بين الرجل والمرأة في ظل شروط عصرنا الحالي، أي أنّه أجاب عن السؤال الذي تهرّب منه: تصريحًا بالقول إنّ هذه المسألة ليست من اختصاصه، بينما يقود طرحه كلّه إلى هذه النتيجة»[2].

وفهم المصالح لدى أصحاب الاتجاه يعبّر عنه بوضوح ما أورده حسن حنفي في المثالين التاليين:

---

(١) انظر : «سلطة النص» لعبد الهادي عبد الرحمن ص ١٥٢ فما بعدها.

(٢) انظر : «سلطة النص» لعبد الهادي عبد الرحمن ص ١٥٣ - ١٥٤.

المثال الأول : استغلال البنك الربوي لنشر الفكر الإسلامي!! فنشر الفكر الإسلامي من المصالح الأكيدة، والنشر يحتاج إلى أموالٌ طائلة، وانتظار تجميعها من الطرق الحلال سيطول، ممّا يترتّب عليه ضياع فرص كبيرة يمكن استغلالها لو جمعت هذه الأموال عن طريق البنوك الربوية!!.

والمثال الثاني : تبنّي النظريّة الاشتراكيّة تحقيقًا للمصلحة العامّة!! فإذا قرر الواقع أو اختار المجتمع إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج وجب تأويل النصوص والأحكام التي يناقض ظاهرها هذا الاختيار، وإذا استحال التأويل وجب تعطيل هذه الأحكام. وذلك لأنّ القاعدة لديه أنّ الاختيارات هي التي تحدد طبيعة القوانين لا العكس[1]. والاختيارات تستند للمصالح...

المناقشة :

لقد أصبح القول بمراعاة الشريعة لمصالح العباد من باب تحصيل الحاصل في هذا البحث؛ لكثرة إيراده والتنبيه عليه. وشريعة الخالق سبحانه وتعالى صلاح وهدي لعباده، بجميع ما تضمّنته من أحكام جزئية أو كلّيّة. فكيف يتصوّر عقل سليم أنّ المصلحة قد تكون خارج شرع الله، وأنّ تقديمها عليه ممكن؟!.

ألا يكون ذلك إبطالاً للعقول التي قررت تضمّن الشرع للمصلحة ثم ردّه (أي الشرع) لمعارضته للمصلحة؟!.

---

(١) انظر : «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي ص ٤٧.

وقد تقدم أنّ المصالح أنواع:

فهناك المصلحة المعتبرة : وهي ما شهد الشرع باعتبارها، ودلّ الدليل على أنّها مقصودة عند التشريع، وهي حجة، ولا خلاف بين المسلمين في بناء التشريع عليها؛ إذ أنّ اعتبار الشارع لها دليل على جعلها أساسًا للتشريع.

ومن أمثلة ذلك: حفظ العقل، فهو مصلحة معتبرة شرعًا، فترتب عليها تحريم الخمر حفظًا لها، وتحريم الخمر ثبت بالنص، فيقاس عليه كل ما أدى إلى تفويت تلك المصلحة (حفظ العقل) سواء أكان مأكولاً أم مشروبًا.

وهناك المصلحة الملغاة: وهي ما دلّ الشرع على إلغائها وعدم اعتبارها، وعلم مخالفتها لمقتضى الأدلة الشرعيّة. وهذا النوع ممّا اتفق على إبطاله وامتناع التمسك به، فلا يصح بناء الأحكام عليه، لأنّ ذلك يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغيّر الأحوال(١).

ومن أمثلة ذلك: القول بالمساواة بين الابن والبنت في الميراث بناءً على أنّ المساواة مصلحة. غير أنّها ملغاة قطعًا بقوله تعالى: ﴿ **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ** ﴾(٢). وطالما كانت ملغاةً شرعًا فلن تكون مصلحة أبدًا.

(١) انظر : «المستصفى» ج١ ص ٢٨٥.

(٢) سورة النساء الآية: ١١.

وهناك المصالح المرسلة: وهي ما لم يشهد له الشارع باعتبار أو إلغاء، ويعبّر عنه بالمرسل. وقد اختلف الأصوليون في الاحتجاج بها على أقوال كثيرة... إلاّ أنّ التدقيق في أقوالهم يفيد أنّ الخلاف إنّما هو في اعتبارها أصلاً مستقلاً أم تابعًا.

أمّا الأخذ بها فيكاد ينعقد الاتفاق على ذلك؛ إذ أنّها أرجعت إلى حفظ مقصود شرعي، سواءٌ أكان هذا المقصود مندرجًا في باب الضروريّات، أم الحاجيات، أم التحسينيات.

ولا يمنع وصفها بالمرسلة من كونها معتبرة شرعًا في الجملة، طالما كانت مصلحةً حقيقية غير متوهمة، وعامّة غير خاصّة، ولم يرد نص بإلغائها. فهي في الحقيقة ليست مرسلةً بل معتبرة من الشارع؛ باستنادها إلى دليل تناول جنسها البعيد، وإنّما سمّيت مرسلة لعدم اعتبارها أو إلغائها بعينها.

ويمثّل لذلك بجمع القرآن الكريم، وابتناء المدارس، وفتح الطرقات...

فإذا تقرّر لدينا ترجيح جواز بناء الأحكام عليها، فإنّ معرفتها والتأكد من كونها مصلحةً حقيقية غير موهومة، وعامّة غير خاصّة... كل هذا يُعتبر الشرط الأساسي لبناء الأحكام عليها.

وللوفاء بهذا الشرط وجب خضوعها للضوابط الشرعيّة للمصلحة، التي تعصم من الزلل، وتحول دون اتخاذ المصلحة ذريعةً للأهواء، وتجعل من بناء الحكم عليها تحقيقًا لمقاصد الشرع.

ويتأكد هذا المعنى عندما نعلم أنّ المصلحة المرسلة ليست ـ على الصحيح وكما تقدم ـ دليلاً مستقلاً من الأدلة الشرعيّة، وإنّما هي معنى تم استخراجه بالملاحظة والتتبع لجزئيات الأحكام المأخوذة من الأدلة الشرعيّة.

هذا المعنى هو مراعاة الأحكام لمصالح العباد.

والوقوف على المعنى في حادثة جزئية، وتحديده أمرٌ تقديري يختلف من شخص لآخر، وبخاصة في حالة كون المصلحة مرسلة لم يرد ما يدل على اعتبارها أو إلغائها بعينها. فترك الأمر لتقدير الأشخاص دون ضوابط شرعية يؤدي إلى زلل خطير؛ إذ يؤدي إلى اعتبار مصالح موهومة أو خاصة، بالإضافة إلى أنّه قد يكون ذريعةً لصاحب غرض، أو متّبع هوى، أو داعية ضلال.

وتلك الضوابط هي:

أولاً: إندراجها في مقاصد الشرع.

ثانيًا: عدم معارضتها للكتاب.

ثالثًا: عدم معارضتها للسنّة.

رابعًا: عدم معارضتها للقياس.

خامسًا: عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها.

وليست هذه الضوابط خاصةً بالمصلحة المرسلة، بل شاملة للمصلحة بإطلاق، وانضباط المصلحة المرسلة بها من باب أولى؛ إذ هي

المجرّدة من دليل الاعتبار المتناول لها بخصوصها، ممّا يؤكد ضبطها بما تقدّم من الضوابط، كي تتحقق سلامتها في ذاتها، تمهيدًا لسلامة البناء عليها[1].

فالشرع قصد إلى مراعاة مصالح العباد بالضوابط المعتبرة، فأحلّ لهم الطيّبات وحرّم عليهم الخبائث.

وما نلاحظه من ادعاء الظروف، أو ضغط الواقع، أو ضرورة العصر، يحتّم النظر في الضوابط والأخذ بها، حرصًا على سلامة الدين، وعدم التهاون في تطبيق أحكامه، وعدم الخضوع للضغوط، أو الوقوع في الأمور الملتبسة والشبهات دون معرفة لحدود الحلال من الحرام. ذلك أنّ كثيرًا من الناس يقع في الشبهات، وتلتبس عليه الأمور، وتشتبه أمامه السبل، فيرتكب المحرّم دون وعي.

«وأحيانًا يكون الفساد مغمورًا بصلاح، والصلاح مغمورًا بفساد. فأحكام الإسلام في القصاص والرجم وقطع يد السارق قد تبدو للبعض همجية لا تناسب مصالح البشر، أو قد يعدّونها امتهانًا للكرامة الإنسانيّة... والتعامل بالربا قد يغري البعض بالقيام بمشاريع إسلامية... وقد يكون ذلك من الهوى، أو من قصور في النظر والتأمل، أو من إرادة متحمّسة لنصرة الإسلام.. ولكن هؤلاء خاطئون في نظرتهم للمصالح، فما هو مصلحة بالنسبة إليهم هو في أغلب الأحيان سبيل إلى فساد أكبر منه، فالذين لا يتحرّجون من التعامل بالربا يعمّقون هذه الممارسة الاستغلاليّة، ويزيدون الأوضاع تأزمًا، والذين يخافون من القصاص يجعلون المجرمين يستسهلون هذه الكبائر،

(١) تم استعراض ضوابط المصلحة في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.

فيكون ذلك سبيلاً مباشرًا لامتهان كرامة الإنسان..»[1].

وربط الحكم بسبب نزوله وقصره على تلك الواقعة تعطيل لأحكام الشريعة في العصور اللاحقة لها. وهي الشريعة الخاتمة التي أرادها الله عزّ وجل للناس كافة حتى قيام الساعة. ولا نشك في أنّ معرفة أسباب النزول عنصرٌ هام في التعرّف على جوانب الحكم الشرعي، وفهم المقصد منه.

بيد أنّ المردود أن تكون تلك الأسباب دليلاً على اقتصار الشريعة على زمنها، أو النظر إلى الأسباب باعتبارها المصالح الداعية لنزول الأحكام، والتي تدل على أنّ مصالح كل عصرٍ - باعتبارها أسباب نزول - تستدعي أحكامًا جديدة.

إنّ القائل بهذا يدعو لإلغاء الشريعة، واستبدالها بأحكام تحقق أغراض العصر، وتتماشى مع ظروفه.

والذين يتكلّمون عن المصالح واهتمام الإسلام بها - من العصرانيين وأضرابهم - لا يقفون عند المصالح وقفة العالم المحقق، تعريفًا لها، وبيانًا لأقسامها، وإيرادًا لضوابطها.. بل يوردونها عند كل حديث عن تعطيل حكم شرعي، أو رغبة في إقصاء الشريعة، أو تنظير لتشريع وضعي، مدّعين أنّ المصالح مستند التشريع، ومن أجلها تبدّلً الأحكام وتغيّر وتطوّر. وما هو في نظرهم مصلحةٌ لا يخرج عن دائرة الهوى والرغبة، أو في أعلى حالاته ما هو إلاّ استسلام للعصر وملابساته.

---

(١) «ظاهرة اليسار الإسلامي» محسن الميلي ص ١١٠ – ١١١.

أمّا المصالح الحقيقيّة فهي في تطبيق شرع الله وإظهار أحكامه ومراعاة مقاصده.

وهو شرعٌ يعترف بالواقع ويراعي الأعراف والعادات بضوابط يضعها ويحدّدها، ليتأكد تحقق المصالح من جلب المنافع ودرء المفاسد.

وقد نفهم الحكم والمقاصد في بعض الأحكام، وقد تغيب عنّا.. والمطلوب هو تطبيق شرع الله، والعمل بأحكامه، حتى ولو لم نقف على الحكمة المقصودة؛ لأنّ الشرع من تشريع الحكيم العليم، كلّه حكمة وخيرٌ ومصلحة، وإن خفي علينا الأمر في بعضه «فالمسلمون الأوائل صدّقوا بهذه الأحكام، وعملوا بها تعبّدًا لله، فامتنعوا عن أكل لحم الخنزير لمجرد أن أنبأهم القرآن بأنّه ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾[1]. ولم يكونوا عارفين بمضاره المادية. واليوم وقد بدأ العلم يقف على بعض الأضرار الموجودة في لحم الخنزير، لا نقول إنّه عرفها كلّها، ولا نستطيع أن نقول إنّنا اكتشفنا علّة التحريم، ولا نتطاول فنقول إنّه يمكن القضاء على بعض الجراثيم ثم نأكل هذا اللحم، لأنّ العلّة الصريحة المجسّمة لم يقع اكتشافها، ولذلك فإنّ الحكم سيبقى قائمًا ما دامت السموات والأرض..

وما يقال في هذا المثال يقال في غيره من الأحكام الشرعيّة، فلا نقول إنّ المرأة اليوم أصبحت تعمل خارج البيت فلا حاجة لنا إذن بالنص القرآني الذي يقول:﴿ فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾ . إنّ تصرّفًا مثل هذا يؤدي مباشرة إلى نقض كافة أحكام الشرع، فضلاً عن كونه

(١) سورة المائدة الآية: ٩٠.

يتضمّن معنى مؤداه أنّ الله لا يعلم مصالح عباده وهذا باطل»[١].

وما ذهب إليه الجابري من أنّ ربط الحكم بالمصلحة هو الذي يفرض نفسه، ومنه تكون العودة إلى تأصيل أصول الفقه... هو قول مسبوق؛ إذ تحدث فيه من سبقه، ورأينا آراء الطوفي في المصلحة، وتعليل الشاطبي بالحكمة، واعتباره لها علّةً للحكم، فالعلّة عنده هي المصلحة لا مظنّتها[٢].

لكنّ الشاطبي مع تأكيده على أنّ العلّة هي الحكمة (التي هي المصلحة) فإنّه يصرّح بأنّ هذه المصلحة قد تكون معروفةً لنا وقد لا تعرف، فما عرف منها بمسالكه الشرعيّة يمكن التعليل به، وبناء الأحكام عليه، أمّا ما لم تمكن معرفته فلا يصح ربط الحكم به، وبالتالي فلا تمكن تعديته ـ أي الحكم ـ على أساس المصلحة[٣].

أمّا إذا كانت المصلحة ـ الحكمة ـ غير منضبطة، بل متفاوتة مختلفة، فالعبرة ـ عندئذ ـ بالسبب الظاهر المنضبط[٤].

فأين هذا من مجرّد الدعوة إلى البناء على المصالح دون تحديد لمعنى المصلحة، واشتراط لكونها مصالح حقيقيّة عامّة منضبطة بضوابط الشرع.

أمّا وصفه للفاروق رضي الله عنه بأنّه المشرّع الأول في الإسلام

(١) «ظاهرة اليسار الإسلامي» ص ١١١ - ١١٢.

(٢) انظر : «الموافقات» ج١ ص٢٦٥.

(٣) «الموافقات» ج٢ ص ٣١٣ - ٣١٤.

(٤) «الموافقات» ج١ ص ٢٥٤.

بعد الكتاب والسنّة ... فيدلّ على ما يذهب إليه العصرانيون من القول ببشريّة الشريعة، وكونها وضعيّة، وأنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه شرّع أحكامًا جديدة خالف فيها الكتاب والسنّة والإجماع من أجل تحقيق المصالح...

وهو قولٌ فاسد ـ تقدّمت مناقشته في الباب الثاني ـ يفتقر للدليل العلمي، ويجانب الموضوعيّة.

فما كان الفاروق رضي الله عنه إلاّ متّبعًا للشرع، حريصًا على تطبيق أحكامه بشروطها. وما من حكم قال به في المسائل المنقولة عنه إلاّ وله مستنده من الكتاب والسنّة.

وقد تبيّن من خلال النصوص المنقولة عن الجابري بعض أهدافه الرامية إلى جعل العصر وفروضه أساسًا لاستنباط الأحكام، كيفما كان هذا العصر، وليس المصالح الشرعيّة المنضبطة؛ إذ أنّ بناء الأحكام عليها ـ أي المصالح الشرعيْة ـ سيؤدي إلى تطبيق أحكام الشريعة، أمّا مصالح العصر وظروفه فهي التي ستؤدي إلى إقصاء الشريعة.. وهو هدف عصراني وإن ادعى العصرانيون غير ذلك.

أمّا أمثلة حسن حنفي فأكثر صراحةً ووضوحًا (تأويلٌ للأحكام أو تعطيلٌ لها)، والاختيارات هي التي تضع القوانين... ولا تحتاج هذه الأمثلة إلى نقدها لانكشافها.

المبحث الرابع
ترتيب الأدلة لدى العصرانيين

يرتب العصرانيون الأدلة حسب الرؤية الاجتهاديّة العصرانيّة التي تحقق الحكم المحقق لتطلعات العصرنة، والمتمشي مع روح العصر ومتطلبات الواقع.

وهذه الرؤية يلخصها حسن حنفي بقوله:

«ففي تقديري هناك واقع ومصالح مرسلة، وبالتالي أنا أقلب هذه الأدلة، فأبدأ بالاجتهاد وبالرؤية المباشرة وبالواقع، فإن لم أجد ضالتي عليَّ بالإجماع، إجماع النّاس والقرآن؛ سيكون معي الإحساس بالناس وبالواقع والملابسات والتاريخ، وهي التي تجعلني قادرًا على أن أعيد بناء علم أصول الفقه، حتى أعطي للنّاس الجرأة على الاجتهاد والتشريع»[1].

فالاجتهاد أولاً :

وتقديم الاجتهاد والرؤية المباشرة والواقع وإجماع الناس على القرآن، إنّما هو نتيجة لازمة للقول بتقديم العقل والواقع على الوحي؛ إذ يمثل الاجتهاد نزعةً عقلانية صرفة - لديهم - تؤسس على تقديم العقل على النص، وجعله حاكمًا لا محكومًا.

أمّا الرؤية المباشرة فهي رؤية عقلانيّة عصرانية، تستمد من الاجتهاد - المؤسس على حاكمية العقل - النزعة العقلانية، ومن ميدان

---

(١) «ظاهرة اليسار الإسلامي» محسن الميلي ص ٤٦.

العمل ـ الواقع العصري ـ متطلبات الحداثة والعصرنة.

ويظل إجماع الناس يعني الرأي العام الذي يفرض الاختيارات التي تحدّد القوانين. وهكذا تتجلى نظرية تقديم العقل والواقع على الوحي في وسائل تطبيقها (كيفيّة الاجتهاد).

ولتوضيح النزعة العقلانيّة والرؤية العصرانية في الاجتهاد المطلوب لدى أصحاب الاتجاه نورد بعضًا ممّا قالوه في هذا المجال.

يؤكد بعضهم على أنّ الاجتهاد «ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري، والحال، فإنّه بالاجتهاد ـ بما هو إعمال للعقل أي بما هو رأي وقياس أو استدلال ـ. إنّما يستعيد العقل دوره المعطل ويتحرر من سطوة النّص»[1].

وحتى إن كان العقل في الممارسة الاجتهادية مرتبطاً بالنص، فإنّه عند من يسلك طريق العقل لابدّ له أن يقلب الأمر، فيصير العقل ـ عنده ـ مؤسسًا للنص وحاكمًا عليه[2].

والاجتهاد ـ عندهم ـ دليل على ناسوتية الشرائع، أي بشريّة التشريع، وكونه وضعيًا؛ ذلك أنّه من حق كل واحد أن يجتهد إذا ما استوفى شروط النظر، كما يحق للمخالف أن يخالفه، وحق المخالفة أحد وجوه الاجتهاد، وذلك سيؤدي إلى الخلاف في المذاهب الفقهية والكلامية.

وكل ما يثمره هذا الخلاف مقبول؛ إذ هو عبارة عن اجتهادات

---

(١) «نقد الحقيقة» لعلي حرب ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق ص ٦٣.

وتفسيرات وتأويلات. لكل تفسير حيثياته ومبرراته، ولكل تأويل منطقه وقواعده. «فلا مجال إذن لأن يحتكر أحدٌ الشريعة والحقيقة. بل الأولى التسليم بتعدّد مصادر المشروعية، واختلاف أصول التشريع، والأحرى الاعتقاد بأنّ الحقيقة ليست واحدة، بل متعدّدة، وأنّ كل واحد يقوم ببناء حقيقته الخاصة»(١).

وفي كل محاولة للربط بين النص والاجتهاد نجد الاجتهاد - الذي هو ممارسة عقلانية - هو المسيطر والموجّه، ذلك أنّ الاجتهاد أعم من النص، وهو الذي يصل النص بالواقع، وبإمكانه تضييق النص أو توسيع مدلوله بحسب التفسير والتأويل الاجتهادي.

«إن النص هو الذي يقتضي عمليّة الاجتهاد، قراءةً وتأويلاً، نقدًا وتوليفًا، للوصل بين العقل والواقع. فالاجتهاد يكون مع النص، ويكون في النص، ويكون خارج النص، طالما أنّ المطلوب هو فقه الواقع بحريّة لا فقه اللغة بقيودها وحسب، إنّ مفهوم الفقه والفقهاء غير وارد في القرآن الكريم، لكن الدعوة إلى الفهم والتعقّل والاستنباط موجودة فيه بقوّة، وموجهة إلى أولي الألباب كافة»(٢).

ففقه الواقع يحدّد طريقة الاجتهاد في النص وخارج النص، دون اعتبار لمعاني اللغة ودلالاتها. فالواقع يفرض الأحكام، والعقل يستنبطها تأويلاً أو توليفًا أو نقدًا. ومستندهم - هنا - أنّ القرآن الكريم دعا للفهم والتعقل والاستنباط. وهي أمورٌ تكون في النص وخارجه. أمّا التفقّه فلأنه مرتبط بالنص فلم يرد في القرآن الكريم!!.

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤.

(٢) «العقل في الإسلام» خليل أحمد خليل ص ٢٨٢.

ويذهب العصرانيون إلى إضفاء المشروعية على اجتهادهم العقلاني المتجاوز للنصوص، بالادعاء أنّ له أساسًا تاريخيًا من أشخاص يعتبرون رموزًا للإسلام، «قد حصل في كثير من الأحيان تجاوز النص بالعقل والاجتهاد، لا من قبل أناس مطعون في دينهم، ولا معرفة لهم بقوانين الاجتهاد وبتعاليم الإسلام، بل من أناس نعتبرهم من أكبر رموز الإسلام... ويأتي عمر بن الخطاب في مقدمتهم»[1]. ويستشهدون بحق المؤلفة قلوبهم حسب تفسيرهم لذلك.

وهذا التجاوز للنص يفرض نوعًا من التسامح مع المجتهدين - حتى المعطلين منهم لأحكامٍ منصوص عليها - وإن أدى التسامح إلى جعل العقل يتطاول على النص، فلا مناص منه عندما يقتضي الحال ذلك، والحال هو العصر وظروفه ومتطلباته!!.

«ولا أخفي ما في التسامح وفي جعل العقل يتطاول على النص من مخاطر قد تهدّد الدين نفسه، وتهز أركانه، ولكن لا يجب أن ننكر أنه قد يوجد في بعض الفترات تصادم حقيقي بينهما، وأنّ الحرج من تسمية الأشياء بأسمائها لا يفض المشاكل ، والأولى أن نواجه الأمور بصراحة»[2].

والصراحة هنا أن منطق العصر - في زعمهم - يفرض إيجاد هذا التصادم بين العقل والدين (العقل - النص) فلا بدّ منه، طالما كان

---

(١) «العامل الديني والهوية التونسية» د. سعد الغراب ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٠.

اجتهادهم عقلانيًا منبثقًا عن الرؤية المباشرة للواقع، وما تفرضه تلك الرؤية من اجتهادات عقلانية واقعية تستجيب لضغوط الواقع ومنطق العصر!!.

وهي - عندهم - اجتهادات قد يُضفى عليها الطابع الشرعي، لرجوعها لمقاصد الشريعة وروحها، واقتدائها بالمنهج العمري في تجاوز النصوص!!.

«إن ما يؤكده البعض من حث على تجاوز نصوص الشريعة الضيّقة، والرجوع إلى مقاصدها وروحها الطليقة ليست دائمًا مجرّد كلمات يراد بها الكيدُ للإسلام... لابدّ إذن من جرأة عمريّة في الاجتهاد، تضع حرفيّة النَّص موضع مراجعة عندما يقتضيً الحال ذلك»(١).

وفي محاولتهم إضفاء الشرعية على اجتهاداتهم بالبحث عن أصول تاريخيّة لها، يقدمون الصورة الاجتهادية التاريخية في إطار عصرانيٍ، ليتحقق التوافق بين الصورتين، ممّا يسهل قبول الاجتهادات المعاصرة.

فكل الأمثلة الاجتهادية (العمرية) التي يستندون إليها كحدّ السرقة عام الرّمادة، وعدم تقسيم الأراضي المفتوحة، وإمضاء الطلاق ثلاثًا... تدلّ - في المنهج العصراني - على أنّ الاجتهاد كان مطلقًا دون قيد في عصر الصحابة، فلا يحدّه إلاّ المصلحة التي هي الهدف من الاجتهاد، ولا بدّ له من إثمار الحكم المحقق لها حتى وإن خالف النص.

والاجتهادات المعاصرة عندما تتخطى النصوص أو تؤولها من

---

(١) «العامل الديني والهوية التونسية» د. سعد الغراب ص ١٠٠.

أجل المصلحة فإنّ ذلك ينسجم مع صفة الاجتهاد المطلق من القيود في العصر الأول للإسلام.

أمّا الاجتهاد المقدّم في الدراسات الأصولية ابتداءً بالشافعي - رحمه الله - فهو اجتهادٌ مقيّد مغاير للاجتهاد في عصر الصحابة[1].

وكل ما دخل تحت الاجتهاد المقيّد من إجماع وقياس لابدّ أن يكون مقيّدًا كذلك.

ولهذا كانت دعوة الجابري بإعادة تأسيس أصول الفقه بالبناء على مقاصد الشريعة؛ أي بالبناء على المصالح، لا بالبناء على القياس المضيّق والمقيّد كما يراه.

ولاحظنا آراء أركون في الإجماع، وأنه مجرّد مبدأ نظري. أمّا القياس فحيلة كبرى لإضفاء الشرعيّة على الاجتهاد البشري من خلال إثبات الأصل الإلهي للشريعة[2]. في حين أنّ الفقه - في منهجه - بشري محض، فهو فقه وضعي لا إلهي.

كما مرّ بنا رأي الجابري في الإجماع الذي يعني استبداد السلف بالمعرفة، مع عدم الاتفاق على تحقيقه.

وكذلك فقد أورد مقارنةً بين من يؤسس تفكيره واجتهاده على القياس، وبين من يؤسس ذلك التفكير الاجتهادي على المقاصد والمصالح، منتصرًا للثاني على الأول[3].

---

(١) «العصريون» يوسف كمال ص ٥١.

(٢) «تاريخية الفكر العربي» محمد أركون ص ٢٩٧ فما بعدها.

(٣) «وجهة نظر » محمد عابد الجابري ص ٥٩.

أما اجتهادهم مع النص فيتفاوت بتفاوت النظرة لنصوص الكتاب والسنّة. فمن يرى منهم أنّ النص القرآني المدوّن ليس هو القرآن المتلو، وأنّ السنّة ليست سوى اختلاق مستمر ـ كما يصرّح بذلك أركون ـ لا يرى الاجتهاد ملزمًا بالتوقف عند نصوص تفتقد للقداسة!!.

أمّا من يعترف بالقرآن والسنّة فإنّه لا يرى نفسه ملزمًا سوى بالقطعي منهما. «ومعنى هذا التزامهم بالقرآن وحوالي أربعة عشر حديثًا متواترًا، أمّا أحاديث الآحاد فإنّهم ينهجون منهج الخوارج والمعتزلة فيها، باعتبارها قضايا عين لا قياس عليها، أو يشككون في حجيّة العمل بها»[1].

ولا يعني التزامهم بالقطعي العمل بأحكامه، بل مجرّد الاعتراف؛ يؤكد ذلك ما تقدّم من إصرار على تقديم العقل والواقع على الوحي، وأنّ المصلحة تقدّم على النص، والقول بتاريخيّة النص المقدس قرآنًا أو سنّة، وارتباطه بأسباب نزوله... كل هذه الدعاوى تؤكد أنّ المصالح العصريّة هي الأساس في الاجتهاد العصراني. فكل ما يفرضه العصر يرى العصرانيون أنّ الانقياد له مصلحة، وعلى العقل أن يستنبط حكمًا لذلك، وسيكون الحكم شرعيًا، لمراعاته للمصلحة المزعومة، تأسيًا بمقاصد الشرع وروحه.

ومع إلحاح رواد الاتجاه على فتح آفاق جديدة للاجتهاد المعاصر إلاّ أنّ بعضهم يرى أنّ باب الاجتهاد ـ بمعناه المعاصر ـ لم يفتح بعد، والسبب هو «عدم ظهور مجتهدين تتوفر فيهم الشروط الضرورية لممارسة الاجتهاد ممارسة ترقى إلى مستوى طبيعة مشاكل العصر

---

(١) «العصريون» يوسف كمال ص ٥٢.

وتحدياته»[1].

ذلك أنّ الاجتهاد منهج، أي أنّه جهدٌ فكري، والجهد الفكري المطلوب الآن يختلف نوعيةً وأسلوبًا وأدوات عن الجهد الفكري السابق؛ لأنّ «مشاكل عصرنا تختلف نوعيًا عن مشاكل الماضي، فمن الضروري أن يكون الجهد الفكري المطلوب في المجتهد اليوم مختلفًا اختلافًا نوعيًا كذلك عن الجهد الذي كان مطلوبًا في مجتهدي الأمس»[2].

وأهم شروط الاجتهاد العصراني المطلوب:

أولاً : انفتاح العقل، ويتحقق ذلك بانفتاحه على الحياة، أي على المعطيات الجديدة التي تحملها معها، والقوانين التي تحكم تطورها. وذلك يعني الاطلاع على علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، ومعرفة أسسها المعرفية ونتائجها على المستوى الإنساني. وإذا كان مجتهد الأمس يحقق كفاءته الاجتهادية بمعرفة علوم اللغة وعلوم الدين، فإنّ مجتهد اليوم لن يحقق كفاءته الاجتهادية إلاّ بالانفتاح على فكر العصر «وبه وحده يكون الاجتهاد مواكبًا للحياة وتطورها»[3].

ثانيًا : الانطلاق من المقاصد الشرعية في عملية تأسيس معقوليّة الأحكام المستنبطة «وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة»[4].

ثالثًا : جعل ضروريات العصر وحاجياته وتحسينياته جزءًا من

---

(١) «وجهة نظر» محمد عابد الجابري ص ٥٤.

(٢) المرجع السابق ص ٥٥.

(٣) «وجهة نظر» محمد عابد الجابري ص ٥٨.

(٤) المرجع السابق ص ٦٠.

مقاصد الشريعة التي ينطلق منها المجتهد العصراني. «فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضًا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها، بصورة تضمن لها الاستجابة الحيّة لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد»(١).

وهكذا تكون المصالح العصرية التي هي المقاصد الشرعيّة حسب الفهم العصراني، الدليل الأول المثمر للحكم المستنبط وفق الرؤية العصرانية، وهي رؤية مستمدة من متطلبات الواقع واختيارات العامّة.

أمّا القرآن الكريم: فبالرغم من وضعهم له في قائمة الأدلة بعد الاجتهاد والواقع وإجماع الناس، فإنّ ذلك لا يعني الاستمداد من نصوصه، بل إنّ التأخير دليل على عدم الاحتجاج.

وهذا واضح في المنهج العصراني الذي يرى تاريخيّة النص، وارتباطه بزمنه المتقدّم.

ويكفي في الاحتجاج به - عند هؤلاء - استلهام روحه ومقاصده العامّة في التشريع. والحقيقة أنّ تلك الدعوى لا تنصرف إلى حقيقة المقاصد الشرعية، بل إلى المقاصد التي يرونها، والمصالح التي يريدونها.

وإضافة الشريعة إلى تلك المقاصد من باب إضفاء المشروعية على هذا الفكر التجديدي العصراني الباطل. ومثلها في ذلك ذكر القرآن الكريم في قائمة الأدلة التي يستند إليها أصحاب الاتجاه.

(١) المرجع السابق ص ٧٢.

المناقشة :

لاحظنا عند استعراضنا لمقولات العصرانيين تقديمهم للاجتهاد المؤسس على حاكميّة العقل، والعقل هنا مشدود للواقع الذي يختار ويرجح بين أحكام العقل ، أو يفرض أحكامًا وعلى العقل أن يتقبّلها، ومشدودٌ أيضًا للفكر المسيطر عليه، وللأهداف الموجهة له.

والاجتهاد - كما تقدّم - ممارسة عقلانيّة ذات طابع علماني تنويري، مع ما تعنيه كلمة (علماني) من إقصاء للدين والتشريع المستمد من نصوصه. وهو الأمر المطبق في الممارسة الاجتهادية لدى العصرانيين.

والاجتهاد - بالمفهوم السابق - دليل على بشريّة التشريع المعاصر، لا على بشريّة التشريع الإسلامي المؤسس على الأدلة الشرعية الصحيحة.

فالقول بأنّ الاجتهاد يدل على ناسوتية التشريع (أي بشريته) لا ينطبق إلاّ على الاجتهاد العقلاني العلماني التنويري.

أمّا الاجتهاد الشرعي الذي يعني بذل المجتهد وسعه في معرفة أحكام الشريعة، فإنّما هو طريقٌ لمعرفة أحكام الشرع، لا سبيلٌ لإقرار أحكام الواقع ورغبات الناس. ولذلك فقد كانت شروطه رابطةً له بالنصوص، مانعةً له من تجاوزها أو ضرب بعضها ببعض.

فاشترط العلم بنصوص الكتاب والسنّة لأنّهما أصل الشريعة، ومنهما تستمد أحكامها.

واشترط العلم بمسائل الإجماع، والإجماع المراد هو المتحقق، وذلك لم يكن إلاّ في عصر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. ولا يعني ذلك عدم إمكان التحقق فيما بعد.

وإجماع الصحابة مستند للنصوص غير متجاوز لها البتّة.

ومعرفة الناسخ والمنسوخ تحقق معرفة الحكم الثابت من غيره؛ درءًا للقول بالتعارض بين النصوص.

ومعرفة لسان العرب طريق هام للوصول للحكم الشرعي المضمّن في نصٍ عربي اللسان.

أمّا معرفة أصول الفقه فلأنّها تحدّد الطرق الشرعية للوصول إلى الأحكام، ومنها بيان كيفيّة الاجتهاد ، ومراتب الأدلة،وقوّتها، ودلالتها على ما فيها من أحكام... إلخ، وليس لأنّها قواعد استنبطها السابقون فيكون الأخذ بها مجرّد تقليد كما يزعم العصرانيون.

ولا حجّة فيما يدعيه بعضهم من أنّ الشاطبي – رحمه الله – قصر شروط الاجتهاد على شرطين هما:

أولاً: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

ثانيًا: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

إذ بيّنا سابقًا[١]. أنّ هذا الحصر غير صحيح، فالشاطبي يشترط العلم بالعربيّة في مسائل متفرقة من كتابه «الموافقات»، كما يشترط

---

(١) يراجع مبحث الاجتهاد: ضوابطه ومجالاته من الباب الثاني.

معرفة الكليات والجزئيات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، حتى لا يهمل الجزئي من أجل الكلي، ولا يتوقف المجتهد عند الجزئي دون اعتبار للكلي.

ونحن إذ نورد ما اشترطه الأصوليون لم نقل إنّها الشروط الوحيدة الكفيلة باستنباط الحكم الشرعي، بل نؤكد على أنّها الشروط الأساسية التي لا يمكن تجاوزها، مع ضرورة أن يضاف إليها كل ما يؤدي إلى معرفة الحكم الشرعي ممّا لم يرد فيها. ومن ذلك ما اشترطه العصرانيون من العلم بالمعارف المعاصرة في المجالات المختلفة إذا تعلّق بها حكم الشرع.

وحيث تعلّق الاجتهاد بالأدلة كان لابدّ من معرفة ترتيبها؛ إذ على المجتهد أن يعرف ترتيب الأدلة، فيقدّم الأصلي منها على التبعي، بل إنّ الأصليّة يقدم بعضها على بعض، فالمجتهد يبدأ بالنظر في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ فما ورد فيهما يقدّم على غيره، والنظر فيهما قد يكون من جهة التعرف على دلالة النصوص وقوّة الظهور.. إلى غير ذلك، وقد يكون من جهة التعرف على الحِكَم والعلل لتعدية الأحكام.

ومن النظر في السنّة النظَر في أفعاله ﷺ وتقريراته على ما سبق بيانه في أفعاله ﷺ.

ثم على المجتهد النظر في الإجماع ومسائله. وما ذهب إليه البعض من تقديم الإجماع على الكتاب والسنّة إنّما يعني تقديم النص الذي استند إليه الإجماع على غيره؛ إذ النّص المستند إليه الإجماع اكتسب قوّةً يتقدّم بها على غيره من النصوص(١).

---

(١) يراجع في ترتيب الأدلة «إرشاد الفحول» للشوكاني ص ٢٥٨.

أمّا الاستشهاد بما أثر عن الفاروق رضي الله عنه كمرجعٍ تاريخي لكل محاولة معاصرة لتجاوز النص، والتعويل على المصالح المزعومة فقط، فهو مردود بما تقرر سابقًا من أنّ الفاروق رضي الله عنه كان من أشدّ الناس التزاماً بنصوص الكتاب والسنّة ومن أعظمهم فهمًا لدلالاتها، وما حكم إلاّ بما رآه محققًا لحكم النص كما تقتضيه دلالته، ففي سهم المؤلفة قلوبهم كان التأليف مناط الحكم، لا الحكم نفسه، فعند الحاجة إليه يتحقق الحكم، وعند عدمها يُعدم كذلك.

وفي حالة قوّة المسلمين لا يُحتاج إلى تألّف القلوب، فلم يبطل الحكم وإنّما تغيّب مناطه.

وحدّ السرقة عام الرّمادة لم تتوفر شروطه، والتي منها انتفاء شبهة الحق في المال المسروق، وشبهة الحق في شدة المجاعة متعلّقة بالمسروق لدفع الجوع.

ومثلها بقية الأمثلة التي تقدّم شرحها.

وكثيرًا ما يتناول العقلانيون والعصرانيون وأضرابهم هذه الاجتهادات العمريّة، دون وعي وفهم لكيفيّة الاجتهاد فيها المستند على دلالة النص ومناطات الأحكام فيه، ليجعلوا من ذلك ذريعةً لتجاوز النصوص وإهمالها.

وكيف لمسلم أن يتصور إقدام عمر رضي الله عنه على إيقاف العمل بحكم شرعي، بل وجعل ذلك قاعدةً لمن يريد التحريف والتعطيل والتبديل!!.

إنها الإساءة للإسلام في نصوصه، وأحكامه، ورموزه، بدعوى فتح الباب لاجتهادات حرة وطليقة، لا ضابط لها إلاّ توخّي المصالح المؤسسة على الشهوات ورغبات الجماهير، ومرامي التوجهات الفكرية.

أمّا الوسيلة الحقة لاستنباط أحكام الشريعة، فلن تعدو الاجتهاد الشرعي كما قرّره علماء الشريعة، بشروطه وضوابطه. وقد أثبت قدرته على بيان حكم الشرع لكل واقعة.

وليس التخلف عن ممارسته – إن وجد – دليلاً على قصوره وانغلاق بابه، بل ذلك عائد إلى الأفراد لا المنهج؛ إذ نؤمن ببقاء الاجتهاد فريضةً محكمة، وسنةً متبعة، قدر إيماننا بصلاح شريعة الله لكل زمان ومكان.

أمّا الاجتهاد المبني على التصادم (المؤكد) بين العقل والنص، والذي يحسم الصراع فيه لمصلحة العقل، فهو اجتهاد معروفة نتيجته مسبقًا.

إنّه يقوم على التسليم بصحة أحكام العقل وتقديمها، ثم يفرض أحكامًا للوقائع مستندة لهذا العقل، ينتقل بعدها للبحث في النصوص عمّا يؤيد ذلك، فإن وجد أخذ به، وإن وجد ما يعارضه رُدّ، وبقي حكم العقل.

فأي اجتهاد شرعي في مسألة كهذه؟!.

وأي عودة للنصوص أو احترام لها هنا؟!.

ثم ألم نؤكد بأنّ العقول المستنبطة للأحكام ليست عقولاً مجرّدة، بل هي عقولٌ منتمية لاتجاهاتها، منغمسة في بيئاتها. وتقديم أحكامها على أحكام النصوص تقديمٌ للرغبات والمصالح وأحكام الواقع ومطالب الاتجاه الفكري.

وقد لاحظنا أنّ هجوم العصرانيين على الاجتهاد الشرعي ووصفه بالمقيّد لم يقف عند حد الاجتهاد وشروطه، بل تعدّاه إلى كل ما يدخل تحته من إجماع أو قياس.. وهم بهذا يصادرون أدلة الشرع كلّها.

فالنص مردود بالعقل.. والاجتهاد مقيّدٌ، ولابدّ من إطلاقه وبنائه على المصلحة والتسامح وأحكام العقول.. والإجماع مبدأ نظري يكرس سلطة السلف، في حين أنه - نفسه - يحتاج لتحديد المصطلح وإثبات المشروعية.. أمّا القياس فحيلة كبرى لإضفاء الشرعيّة على الاجتهاد البشري..

حتى المصلحة - والتي هي مطلب العصرانيين - لم تسلم من المصادمة والإبعاد: فالمصلحة بضوابطها الشرعيّة مردودة، والمراد مصلحة لا يحدها حد ولا يضبطها ضابط، سوى كونها تحقق مطالب واقعية، وتخدم اتجاهات فكرية، وتنسجم مع رغبات الناس وأهوائهم.

فأي تشريع إسلامي سيبقى مع هذه النظرة الاجتهادية؟!.

أمّا الشروط التي أوردها محمد عابد الجابري فقد حددها بما يلي:

أولاً: انفتاح العقل على معارف العصر وعلومه.

وثانيًا: الانطلاق من مقاصد الشريعة في بناء الأحكام.

وثالثًا: جعل ضروريات العصر وحاجياته وتحسينياته جزءًا من مقاصد الشريعة.

وهذه الشروط مضمّنة في شروط الاجتهاد الشرعي بتحديد واضح للألفاظ، وربط مع بقيّة الشروط الأخرى، بعيدًا عن التعميمات المقصودة في شروط الجابري.

فالانفتاح على علوم العصر شرط هام للاجتهاد في قضيّة تتعلق بجانب من هذه العلوم.

وقد أشار الأصوليون إلى اشتراط كل ما يؤدي إلى معرفة الحكم الشرعي، سواءٌ أذكره السابقون أم لا.

والمفارقة هنا أنّ الجابري يدعو إلى الاكتفاء بعلوم العصر في عملية الاجتهاد دون العلوم الأخرى.. وهذا تحكم يأباه المنطق العلمي والموضوعية؛ إذ كيف يستنبط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة من تخصص في الدراسات الطبية أو الاقتصادية أو غيرها فقط دون علم بعلوم العربية وأصول الدين!! إلاّ إذا كان المقصود إبعاد النصوص من دائرة التشريع المعاصر، وهو ما تشير إليه الأفكار المطروحة.

أمّا الانطلاق من المقاصد الشرعيّة.. فقد اشترط الأصوليون معرفة أصول الفقه وقواعد الشرع الكلية التي تشمل المقاصد الشرعية، مع اشتراط الشاطبي -- رحمه الله – لمعرفة المقاصد والبناء عليها.

إلاّ أنّ الأصوليين لم يهملوا ضوابطها، والعلاقة بينها كقواعد كليّة وبين نصوصها التي استُمدت منها، فوضعوا لذلك ضوابط وقواعد تحقق الاعتبار للكلي والجزئي، دون إهمال لأحدهما على حساب الآخر.

وهو ما أكد عليه الشاطبي كثيرًا وفعل غيره مثله.

واعتبار ضرورات عصرنا ضمن المقاصد الشرعية واردٌ، ولم يقل أحد بغير ذلك؛ بيد أنّ المطلوب هو التأكد من أنّ هذه الضرورات ضرورات شرعية، لا مجرّد رغبات، واستسلام لمنطق العصر وضغطه، وتوجهات الأفكار المسيطرة.

أمّا إدخال كل ما يفرضه العصر تحت قاعدة الضرورات - حتى وإن صادمت النصوص الشرعية - فذلك تشريع جديد، لا تجديدٌ للتشريع الإسلامي.

الخاتمة

استعرض البحث في أبوابه محاولات التجديد ودعواته في أصول الفقه استعراضًا فُصِّل حسب ما سمحت به الخطة، واستوعبه المنهج. وهذا يعني أنّ كلّ محاولة أو دعوى تمّ التعرض لها تحتاج لدراسة مستقلّة، ومناقشة أكثر استفاضة؛ ذلك أنّ دراستها ضمن عشرات المحاولات والدعاوى في سياق الدراسات الأصولية لن يكشف إلاّ عن بعض جوانبها المتعلقة بالفقه وأصوله، في حين أنّها تحتاج – وبإلحاح – لتحليلها ودراستها من منظور عقدي، وهو ما حاول البحث الإشارة إليه بالتمهيد لكل الدعاوى؛ إذ بيّن الأصول الفكرية والسمات والأهداف. إلاّ أنّ ذلك التمهيد يظل دراسة مختصرة، قياسًا لما سيكون عليه الأمر عند تناولها بالدراسة العقدية المفصّلة. ولا تزال كذلك تحتاج لدراسات أصولية متعدّدة، تشدّ الأزر، وتعمّق التجربة، وتثري الدراسة، وتستكمل النقص، وتوجّه الخطى.

وقد كشف البحث عن قضايا رئيسة نوجزها فيما يلي:

أولاً: إنّ أصول الفقه كان ولا يزال من الفنون الهامة التي لا يستغنى عنها، ليس في الدراسات الشرعية فقط، بل وفي كل الدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي. اتضح ذلك من اهتمام الباحثين به على اختلاف ميولهم واتجاهاتهم وتخصصاتهم، وجعْله الوسيلة الأهم لأي تجديد فكري أو شرعي، ممّا يؤكد الاهتمام بدراسته، وحسن عرضه

وإيصاله بقضايا الواقع، ودراسة كل المحاولات النقديّة أو التجديدية المتناولة له؛ لسبر أغوارها، والكشف عن مراميها، والاستفادة من إيجابياتها، ودفع سلبياتها.

ثانياً : إنّ محاولات الكيد لهذا الدين لم ولن تنتهي، وفي كلّ عصر تتخذ لونًا جديدًا، حتى رأينا من يسعى لهدم الشريعة بدعوى تجديدها، متخذًا – من أجل ذلك – وسائل متنوعة، بعضها مألوف ومعروف، كإحياء مقولات تاريخية لتيارات عقليّة وفرق منحرفة، وإبراز آراء مخالفة لإجماع الأمّة، واستغلالها بطريقةٍ تزيد في شذوذها وبعدها عن المفاهيم الصحيحة.

وبعضها وسائل جديدة تلبس رداء العقلانية وإزار المصلحة، ومعدنها غربي الصناعة أو شرقيّها، تفعل فعلها، حسب برنامج محدّد الأهداف، واضح النوايا، وإن غيّب خلف الوسائل المعتمدة، والأساليب الخادعة.

ثالثًا : هناك محاولات جادّة و(مشروعة) لإعادة النظر في أسلوب التأليف الأصولي، وطرح قضاياه، والربط بينها وبين القضايا الواقعية. وهي محاولاتٌ بدأت داخل أقسام أصول الفقه، وعلى أيدي أصحاب الاختصاص، أو دعا إليها غيورون على الدين وعلومه.

إلاّ أنّ فرديتها – أي كونها ذات طابع فردي – وعدم استنادها إلى خطة متكاملة ترعاها المؤسسات العلميّة ذات التوجّه المشترك، بالإضافة إلى بعدها عن ميدان التفاعل الإعلامي. كلّ ذلك أدّى إلى محدودية أثرها،

وابتعادها عن التناول المعرفي العام.

وفي المقابل كان انتشار الأفكار التجديدية لاتجاهات مختلفة، وهو انتشارٌ مدعومٌ بوسائل شتى: ثقافية، وإعلامية، وغيرها، ممّا سهل انتشارها وذيوعها، إضافة لما تكتب به من أسلوب ذي طابع ثقافي ونزعة عقلانية، تستهوي قطاعًا كبيرًا من المتعلمين لتأملها واستنطاقها، وهي البدايات للتأثر والقبول.

ولست بصدد تحديد طريقة معيّنة لتناول الدراسات الأصولية، والربط بينها وبين الفقه في قضاياه الحيّة والمتجدّدة، وإبراز أصول الفقه كمادة عظيمة الأثر في صحة الاستنباط الشرعي، وسلامة البناء الفكري، فذلك شأن الأساتذة الأجلاء، الذين هم أطول باعًا، وأوسع اطلاعًا، وأنضج خبرة، وأرسخ قدمًا..

ولن تُعدم الوسيلة ولا المنهج الكفيل بتحقيق ذلك في الصورة المتوازنة، المحافظة على قيمة الفنّ الأصولي، وأصالة مصادره، وملاحظة منهجية التعليم والتأليف في العصر الحاضر.

أمّا عن أهم ملامح محاولات التجديد في الأصول ودعواته والتي كشف عنها البحث، فقد كانت كالتالي:

أولاً : تبيّن انتساب المحاولات التجديدية المعاصرة لاتجاهات ثلاث: الاتجاه العقلاني، والاتجاه الواقعي، والاتجاه العصراني.

فينتسب للعقلاني كل من جعل العقل أساسًا للنقل، وحاول – بالمنهج العقلي – المواءمة بين تعاليم الدين وتصورات الحضارة الغربية؛

انتصارًا للدين، وإثباتًا لتفوقه أو مماثلة أحكامه لما توصلت إليه حضارة الغرب ذات المنهج العقلاني.

فوقع هذا الاتجاه في أسر العقلانية، بما يؤدي إليه هذا من تأويل الأحكام، أو تعطيلها، أو إدخالٌ لصورٍ من الحياة الغربية في الواقع الإسلامي، وإضفاء ثوب الشريعة عليها، بجامع كونها نتاجًا لأحكام العقول.

وينتسب للواقعي كل من راعى الواقع وضغوطه مراعاةً جعلته الأساس في استنباط الأحكام وصياغتها وتطبيقها، حرصًا على بقاء أحكام الدين – وإن طالها التأويل – وإثبات صلاحيته لكل زمان ومكان. وقد تفاوت أصحاب هذا الاتجاه في مقدار الدور المعطى للواقع في فرض الأحكام، وإن اتفق الجميع في كونه الجانب الأولى بالمراعاة عند الاستنباط أو التطبيق.

فرأينا من ينظر إلى متطلباته كما يفرضها، فيرى أنّ كثيرًا منها لا تفي بأحكامه طرائق الاستنباط السابقة، ولا الأصول المعهودة له، فيضع أصولاً جديدة تعين على تحقيق أحكام تلك المطالب والحاجات كما هي رغبة الواقع نفسه. فكانت الأصول الواسعة: من قياس واسع، أو اجتهاد واسع، أو استصحاب واسع؛ ليتمكن من إدماج الواقع بمعظم صوره في هذه الجوانب الواسعة. كما هو حال الدكتور الترابي.

ورأينا من يحاول الموازنة بين نصوص الشرع وطرق الاستنباط منها، وبين الواقع ومتطلباته؛ لكي لا يقع أسيرًا للواقع.. إلاّ أنّ تلك

الموازنة المنشودة لم تتحقق بالقدر المطلوب، وظلّت كفّة الواقع راجحة في التقعيد – كما لدى الدكتور النجار – أو المرونة والتيسير في النظر إلى صور الواقع، كما لدى الدكتور القرضاوي.

وينتسب للعصراني المنتمون لأفكار غير إسلامية المنشأ، والداعون إليها بأسلوب يتبنى الدعوة لتجديد الإسلام وتشريعاته، تجديدًا يعتمد مناهج غربية في الدراسة والتحليل. وإذا ما اضطر لاستخدام مناهج شرعية فليس قبل أن تخضع هي ذاتها للتجديد. وذلك لأنّ الهدف ليس تجديدًا للشريعة، بل تحقيق الاستغراب فكرًا ومنهجًا وحياةً، تحت دعوى تجديد الدين ومسايرة العصر.

ثانيًا : مهّدتُ لدراسة المحاولات التجديدية والدعوات بتمهيد تضمّن إثبات المحاولات الحقيقية للتجديد في أصول الفقه الإسلامي بعد (الرسالة) للإمام الشافعي –رحمه الله– حيث كان التجديد في المنهج والتأليف. وهو تجديدٌ متكامل، اهتم بعضُه بالقاعدة والبرهنة على صحتها، وبعضُه الآخر بربطها بفروع الفقه وواقع الحياة.

وما كان من محاولات تجديديّة في القواعد والأدلة لم يسلم من المناقشة والنقد العلمي؛ حتى ثبت الدليل الجديد في الصورة الصحيحة، التي لا تصادم دليلاً أعلى منه، ولا يتجاوز به مكانه.

ثالثًا : أمّا المحاولات التجديديّة التاريخية التي استَنَدتْ إليها الاتجاهات المذكورة سابقًا فكانت محل دراسة الباب الأول من البحث : فتعرض البحث لأعلام ثلاثة: ابن حزم، والطوفي، والشاطبي.

فأما ابن حزم: فلما اهتم به من القول بحجج العقول والتأكيد عليها. وهذا هو ما دفع بعض المتأخرين من دعاة التجديد للمناداة باعتماد العقلانية في المنهج التجديدي تأسيًا بابن حزم.

وقد أكد البحث على أنّ دور العقل عند ابن حزم لا يتعدى إثبات صحّة التوحيد، وصدق النبوة، وقبول ما جاء به محمد ﷺ أولاً، ثم الالتزام بما جاء به عليه الصلاة والسلام من نص، وعدم التخلص من أحكامه بتأويل أو تعطيل. ويبقى دور العقل هنا أنّه مفهم عن الله تعالى مراده، ومميّز للأشياء التي قد رتبها الباري على ما هي عليه فقط.

ولتأكيد اقتصار العقل على تقبل أحكام النصوص وفهمها عند ابن حزم أنكر القياس، وتبعًا لذلك أنكر التعليل، وتعامل مع النصوص بنظرية اعتمدت الاستقراء والاستنتاج.

فالاستقراء مهمّ لمعرفة جميع النصوص المتعلقة بالحكم. والاستنتاج مرتبط بالنصوص بعد استقرائها؛ كي يظلّ الحاكم هو النقل لا العقل. فلم يبق للعقلانيين مُستَنَدٌ تاريخي في هذه الآراء لابن حزم.

أمّا كون إنكار القياس - لديه - مجانبًا للصواب فقد ناقشه البحث باسستفاضة. وكذلك تفريقه بين العلّة والسبب.

أمّا توسعة دائرة المباحات فقد كان مستَنَدًا حقيقيًا لبعض المعاصرين، الذين يرون أنّ هناك منطقة محايدة لا تعنيها الشريعة بحال من الأحوال، وهي منطقة المباح الواسعة، تأسيًا بابن حزم في ذلك.

وقد أثبت البحث ضعف ذلك المستند، وبيّن خطأ الاعتداد

بالاستصحاب (استصحاب الإباحة الأصلية) اعتدادًا يجعله في مقدمة الأدلة؛ إذ هو في حقيقة الأمر آخر مدار الفتوى.

وأمّا الطوفي: فقد استعرض البحث رأيه في المصلحة، وأدلته على ما ذهب إليه، وبيّن خطأ الرأي، وضعف الأدلة، بل وتناقضها أحيانًا.

وحيث كان السبب في تناول رأيه بالدراسة هو ما ترتب عليه من آثار في الدراسات التجديديّة المعاصرة، فقد بيّن البحث كيف استغلّ المتأخرون ذلك الرأي، ووظفوه بقوة في دراساتهم، سواءٌ منها ما كان ينشد تجديدًا للدين، أو ما كان ينشد هدمًا له بادعاء التجديد.

وأمّا الشاطبي: فإنّ نظرية المقاصد لديه كانت أهم الدراسات الأصولية التي برز فيها تجديده. وقد بيّن البحث كيف بدأت فكرة المقاصد، وأول من نادى بها، ومدى إسهام الشاطبي فيها، ومنهجه في إثباتها، وبيان العلاقة بينها وبين جزئياتها التي تم استقراء المقاصد منها.

وأثبت البحث أنّ الدراسات الأصولية المعاصرة التي تنادي بالتجديد اعتمادًا على المقاصد وحدها – تأسيًا بالشاطبي – قد خالفت فكرته ومنهجه: فالشاطبي – رحمه الله – لم يجعل الاستنباط مُستَندًا للمقاصد فقط، بل أضاف إلى ذلك شروطًا أخرى بيّنها البحث.

كما أنّ الشاطبي جعل الطريق الأهم للتعرف على المقاصد هو استقراء الجزئيات (النصوص المتضمّنة للأحكام) لا مجرد الافتراض العقلي، أو الضرورة المعاصرة، وقعّد قواعد منظّمة للعلاقة بين الكلّي

والجـزئي، تؤدي كلّهـا إلى اعـتبـار الكلّي بـجزئيـه، والجـزئي بكليّـه دون إهمالٍ لأحدهما على حساب الآخر.

أمّا التجديـد المستند لفكرة المقاصد دون بيانٍ لطرق التعـرف عليها، وتحـديد معناهـا، وتوضيح العـلاقـة بينها وبـين جزئيـاتهـا، فإنّه تجـديدٌ يهدف لتغييب الشرع وأحكامه، واستبدالها بتشريع جديد.

ذلك أنّ مقـاصـد الشـريعـة لا تتـحـقق إلاّ باسـتـقـراء نصـوصـهـا، وتحكيـمـهـا في واقـع الـناس. وإذا ثبت بطريق القـطـع أنّ الشـريعـة إنّمـا جاءت لمصـالح العباد في الدارين، فإنّ إهمـال النصـوص لصـالح ما تخيّله الناس من مصلحة ومقصد إهمال للمصلحة الحقيقية، وتغييب للمقاصد الحقة في الشريعة.

رابعًا : وفي البـاب الثـاني: تناول البـحث العـقلانيـة الحديثـة مبـينًا أصـولهـا وأهدافهـا، ومـوقـفهـا من الأدلة الشـرعـيّـة. وأوضـح أنّ النظرة العقليـة للقرآن الكريم تقضـي بأنّ أحكامـه ما هـي إلاّ قيم تحـدد المسارات العامّـة، مدعيـةً أنّه لم يتضـمّن تفصيـلات سوى في القضـايا الثابتـة، أمّا مـسيـرة الحـيـاة العـامّة – فـيمـا خـرج عن القضـايا الثـابتة كـالعبـادات – فيـكفي أن تنضـبط بقـيم القرآن، وأنّ الأمـر بعد ذلـك متـروك لاجتـهادات الناس بحسب الظروف والمشكلات المتبدلة تبدل الزمان والمكان.

والسنّـة النبـويّة : لن تمـلأ ذلك الفـراغ (الكائـن خـارج القـضـايا الثابـتة) لأنّ النظر في القـرآن الكريم – عند العقـلانيين – يغني عن النظر في السنة، كمـا أنّ السنّة منهـا ما هو مـتـواتر – وهو قليلٌ جـدًا عندهم –

ومنها ما هو آحاد لا تثبت به أحكام في القضايا المهمّة. وما ثبتت صحته من السنة بالمعايير التي يضعونها لا يستدل به جميعه على الأحكام؛ ذلك أنّ من السنّة ما هو تشريعي، ومنها ما هو غير ذلك. وقد جعلوا أكثر جوانب الحياة داخلاً تحت السنة غير التشريعيّة.

أمّا الإجماع: فلم يعد هناك حاجة للوقوف عند الإجماع بمعناه القديم، لأنّ العقلانيّة الحديثة ترى أنّ الإجماع هو العزم والإرادة فقط. ويكفي تحقيقهما من الأكثرية ليتحقق الإجماع. والنتيجة هي إدخال الوضع البرلماني المعاصر تحت مسمّى الإجماع الشرعي، لتكتسب قراراته حجة الدليل الشرعي القاطع، حتى وإن كانت بالأغلبية لا بالجميع.

أمّا المصلحة: فهي أساس التفكير العقلاني، وقاعدة الاستنباط لديه. وبها تُردّ النصوص، ويُنقض الإجماع، وعليها يؤسس الاجتهاد، دون ضوابط تضبطها، ومعايير تبيّن الحقيقي منها من الزائف، والقطعي من الظني، والخاص من العام.

وقد ناقش البحث كل ما تقدم، وأكد على ضرورة التنبّه لدعوى الاستناد إلى المصالح في تشريع الأحكام. كما أكد على مراعاة الشرع للمصلحة، وبيان طرق التعرف عليها، والضوابط التي تنضبط بها لتكون مصلحة شرعية حقيقية. وأنّ معرفة ذلك ضروري قبل السعي لمصادمة النصوص؛ إذ المصالح من الأمور النسبية المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة، والأشخاص، والأحوال. وقد يتخيّل البعض مصلحة حقيقية في أمر من الأمور، أو حكم من الأحكام، إلاّ أنّها في حقيقتها

متوهمة، وقد تكون مصلحة للخاصة مفسدة للعامّة.

ولو ترك التشريع لآراء الناس حول تحديد المصالح فقط، دون الاهتداء بالشرع وتقديم أحكامه المتضمّنة – قطعًا – للمصالح الحقيقية، لأدى ذلك إلى تغيير مستمر في أحكام الشرع، تبعًا لاختلاف آراء الناس وخبراتهم في تحديد المصالح.

وأمّا الاجتهاد: فلا مجال لحدوده عند العقلانية الحديثة؛ إذ يرى بعضهم أنّ المطلوب هو إعادة تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيرًا جديدًا على ضوء التجارب، وهدى متقلبات الحياة المعاصرة. فلكل جيل حقه في حلّ مشكلاته الخاصة.

وبناءً على ذلك فإنّ القطعيات من الأدلة – والتي انعقد الإجماع على عدم الاجتهاد فيها من جهة قطعيتها – قد غدت ميدانًا للاجتهاد العقلي الحديث، الذي سيقرر ما إذا كانت أحكامها قابلةً للتطبيق في العصر الحاضر أم لا!

وقد ناقش البحث تلك الدعاوى، وأثبت بعدها عن الصواب، وافتقارها للدليل، وبيّن خطورتها، وخطأ استنادها لمواقف تاريخية.

خامسًا : ما ذهب إليه بعض أفراد الاتجاه الواقعي من تجديد في القياس يعني إلغاء القياس نفسه، ذلك أنّ البناء على العلّة المتحققة في الأصل والفرع لم يعد مجديًا – لديه – لمحدوديته وضيقه. والبديل هو البناء على المصالح لا العلّة. ويطلق على هذا القياس الواسع.

وهو في الحقيقة استدلالٌ بالمصلحة لا بالقياس. مع كون المصالح هنا مجرّدة من الضوابط الشرعية، وغير محددة، ولم توضح طرق

التعرف عليها. وهو أمرٌ مقصودٌ لديه؛ إذ يتيح لكل مسلم – كما يقول الترابي – الخروج من التمذهب والعصبية والمدرسية الضيقة، ويخرجون كذلك من ضيق الانضباط الشديد إلى سعة تهيئ لكل مسلم أن يجد الرأي الذي ينشرح له صدره، ووجه العبادة الذي يناسبه!!

سادسًا : قصر الاستصحاب على استصحاب الإباحة أو الحل أو البراءة دون غيره من أنواع الاستصحاب الأخرى، كاستصحاب النص، واستصحاب العموم، واستصحاب الوصف المثبت للحكم.. إلخ. هذا القصر مقصود من قبل الترابي، ليكون الاستصحاب المستَند للإباحة والبراءة والحلّ هو السند للمصلحة والقياس الواسع، وبذلك تتحقق السعة المطلوبة في التجديد لديه، بعيدًا عن ضيق النصوص، والانضباط الشديد في الأحكام، كما يقول!

سابعًا : أمْرُ الحاكم المسلم واجب الطاعة في الشريعة ما لم يكن معصية. غير أنّ دوره في التشريع مرتبط بمدى علمه ومقدرته الاجتهادية.

أمّا أن يكون له الحق في تأويل الأحكام وتصريفها، – كما يدعي الترابي – دون سندٍ من الشرع فليس له ذلك؛ إذ الحكم والشرع لله سبحانه وتعالى.

ولا حجة فيما استند إليه الترابي ممّا أثر عن الفاروق رضي الله عنه؛ إذ بيّن البحث أنّ كل ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه ممّا أثر عنه في تلك القضايا ما هو إلاّ عين الالتزام بالشرع وأحكامه.

ثامنًا : التأكيد المستمر من طرف أصحاب الاتجاه الواقعي على أنّ

معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة، عدا القضايا التي من شأنها الثبات والدوام، تأكيد يفتقر إلى الدقة لأمرين:

(أولهما): أنّ تفصيل الأحكام في السنة أمر لا يجهله المطلعون عليها، وهي من الكثرة بحيث تجعل التأكيد على كون معظم النصوص كليةً عامةً تأكيدًا مجانبًا للصواب.

(والثاني): أنّ هذا القول يمهّد لتجاوز النصوص التفصيلية، وما فيها من أحكام، والاكتفاء بتلك الكليات في الاهتداء بروحها أو مقصدها فقط في حالة التشريع، أمّا التشريع والتقنين فمتروك للبشر حسب ظروف الزمان والمكان، حتى أنّ القضايا الثابتة التي دلّت عليها نصوص القرآن الكريم دلالةً قطعيةً قد أصبحت محلاً للاجتهاد عند العقلانيين، يؤجل منها مالا يتماشى مع الواقع، حتى تتحقق الظروف المناسبة لإعماله، وقد يُعطل بالكليّة.

تاسعًا : لا مشاحة في كون التيسير منهجًا شرعيًا صحيحاً، بيد أنّ المطلوب هو التفريق بين تيسير يستند لحكم الشرع ومقاصده، وبين تيسير يستند إلى الواقع وضغطه، استنادًا يفوت حكم الشرع بدعوى مراعاة المصلحة والأخذ بمبدأ التيسير.

والمطلوب هو تحقيق التيسير بضوابطه الشرعية، وربط الأحكام فيه بمناطاتها.

فقد أشار البحث إلى أنّ مراعاة الواقع تعني تحقيق المناط بتعيين محلّه، وهذا مجال هام من مجالات الاجتهاد. وفيه يندرج فهم الواقع وظروفه وأحواله، وفهم حال الأشخاص وما يناسبهم من أحكامٍ شرعية.

عاشرًا : الأحكام الشرعية المختلفة باختلاف العوائد، لا تدل على اختلاف في أصل الخطاب، وإنّما معنى ذلك أنّ العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم به عليها.

حادي عشر : فَرْقٌ بين مراعاة الشرع للواقع، وبين الاعتداد بالواقع في تقعيد القواعد وفرض الأحكام.

فالأول: منهج شرعي وضعت له طرقه المنضوية تحت دليل الشرع، والمفضية إلى إنزال حكمه على الواقع، كما هو المراد الشرعي.

والثاني : تحكيم للواقع في الشرع، وجعل ذلك ميزانًا تحاكم إليه كل الأحكام الشرعية؛ ليَثْبُتَ منها ما يقبله الواقع، ويُردَّ ما يعارضه.

ثاني عشر : الاتجاه العصراني يفارق الاتجاهين المتقدمين: العقلاني والواقعي في الهدف والمنهج – وإن اتفق معهما في دعوى التجديد – ذلك أنّ الاتجاه العصراني اتجاه تغريبي يهدف إلى تغيير الواقع الإسلامي بواقع تحكمه وترسمه قيم الغرب ومفاهيمه ومنهجه.

وما دعوى تجديد الدين أو التشريع لديه إلا محاولة للهدم من الداخل، دون استثارة المسلمين المدافعين عن دينهم.

وقد كشف البحث الكثير من تلك المناهج المنحرفة، بدءًا بمحاولة التشكيك في القرآن الكريم بالتفريق بين المتلو منه والمدون.

والزعم ببشرية التشريع، وأنه أقوال مجتهدين وتصرفات قضاة... إلخ.

وأن الدين اكتمل باكتمال الوحي ليعلن توقف الوحي، وانطلاق العقل لقيادة البشرية، أما النصوص فمرتبطة بمكانها وزمانها.

وأن المصلحة هي المعيار الوحيد في فرض الأحكام الشرعية.

كما ثبت ـ بالدليل ـ الانتماء الحقيقي لأفراد الاتجاه العصراني لعقائد وأفكار واتجاهات غير إسلامية. وهي التي يحاولون إبدال الواقع الإسلامي بها.

وأخيرًا : فقد كانت هذه الدراسة خطوة في طريق طويل، لا زال يحتاج لخطى متلاحقة، ووسائل معينة في دراسة كل الأفكار التجديدية المتعلقة بالجانب التشريعي خاصة، وبيان ما يمكن أن يكون إيجابيًا منها، والاستفادة منه، وكشف المحاولات الخاطئة ـ وإن أراد أصحابها خيرًا ـ من باب التعاون والتناصح، وفضح المحاولات الهدامة، وهتك الأستار عن أهدافها ومراميها.

فالأمر من الضرورة بمكان؛ إذ لم يعد الفضاء المعرفي حكرًا على البعض دون البعض، وكل يرى لنفسه الحق في الكتابة، وبث ما يؤمن به من أفكار، والعامة تسمع وترى وتتأثر، وربما الخاصة أيضًا، فاختلط الغث بالسمين، والصالح بالطالح.

ومهمة التمحيص والنقد والتصفية مناطة بأصحاب الاختصاص.

والقضية قضية دين، لا مجرد أفكار تقال وآراء تطرح.

والله المستعان، وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا به، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس العامة

فهرس الآيات

الآيـــــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿ مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾	٨٠	٤٥١
﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾	٨٢	٨٨٥
﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾	١٠٥	١٠٨
﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ ﴾	١١٥	٢٦٠
﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ ﴾	١٢٩	٦٠٩
﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾	١٦٥	١٩٨
﴿ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً ﴾	١٧٦	٢٠٤
سورة المائدة		
﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾	٣	١٠٧
﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾	٦	١٩٨
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾	٣٨	٢٩٩
﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴾	٤٩	٢٢١
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾	٨٧	١٤٨
﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾	٩٠	٩٧٥

فهرس الأحاديث

فهرس المصادر والمراجع

(أ)

١ - **آراء المعتزلة الأصولية.**

د. علي بن سعد بن صالح الضويحي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى.

٢ - **أبحاث إسلامية.**

د. محمد فاروق النبهان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.

٣ - **ابن حزم.**

الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٤ - **ابن حزم الأندلسي:**

عبدالحليم عويس، دار الاعتصام، القاهرة.

٥ - **ابن قدامة وآثاره الأصولية.**

تحقيق د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعيد، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثالثة.

٦ - **الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم واقعها ودوافعها.**

محمد حسين الذهبي، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الثانية.

٧ - **اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر.**

د. حمد بن صادق الجمال، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى.

٨ - **الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي.**
دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية.

٩ - **إثبات العقوبات بالقياس.**
د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.

١٠ - **أثر الإمامة في الفقه الجعفري وأصوله.**
د. علي أحمد السالوسي، دار وهدان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.

١١ - **كتاب الاجتهاد.**
عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى.

١٢ - **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.**
د. محمد فوزي فيض الله، مكتبة دار التراث، الكويت، الطبعة الأولى.

١٣ - **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.**
محمد صالح موسى حسين، طلاس للدراسات والترجمة، دمشق، الطبعة الأولى.

١٤ - **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.**
الوافي المهدي، دار الثقافة الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

١٥ - **الاجتهاد المطلق.**
زين الدين محمد بن عبدالرحمن البكري الصديقي، تحقيق سليم فهد السبعانية، دار المعرفة، الطبعة الأولى.

١٦ – **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر.**

محمد فتحي الدريني وبرهان غليون وطارق البشري ومنير شفيق، مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى.

١٧ – **الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية.**

عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعيد، مطابع جامعة الإمام، الطبعة الأولى.

١٨ – **الإجماع والإرادة في بعدهما الواحد.**

رفيق العجم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

١٩ – **إحكام الفصول في أحكام الأصول.**

سليمان بن خلف الباجي، تحقيق د. عبدالله بن حمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٠ – **الإحكام في أصول الأحكام.**

ابن حزم، مكتبة عاطف بمصر.

٢١ – **الإحكام في أصول الأحكام.**

علي بن محمد الآمدي، تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٢٢ – **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.**

شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٦٧.

٢٣ - **أدب المفتي والمستفتي.**
عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري، تحقيق د. موفق بن عبد الله ابن عبدالقادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى.
٢٤ - **أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها.**
د. عبدالعزيز الربيعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.
٢٥ - **الأربعين النوويّة.**
مكتبة مضوي، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٦ - **إرشاد الفحول.**
محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
٢٧ - **أزمة الحوار الديني.**
جمال سلطان، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى.
٢٨ - **الأزهية في علم الحروف.**
علي بن محمد النحوي الهروي، تحقيق عبدالمعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية.
٢٩ - **أساس القياس.**
لأبي حامد الغزالي، تحقيق د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض.
٣٠ - **أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم.**
محمد العبده وطارق عبدالحليم، دار الأرقم، الكويت، الطبعة الثانية.
٣١ - **الاستصلاح.**
مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى.

٣٢ – **الاستلاب والارتداد.**

علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

٣٣ – **الاستيعاب في معرفة الأصحاب.**

ابن عبدالبر، تحقيق علي البجاوي، مطبعة نهضة مصر، ١٣٨٠هـ.

٣٤ – **إسلام آخر زمن.**

منذر الأسعد، دار المعراج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٣٥ – **الإسلام في معركة الحضارة.**

منير شفيق، دار البراق للنشر، تونس، الطبعة الأولى.

٣٦ – **الإسلام وأصول الحكم.**

لعلي عبدالرزاق، دراسة وتوثيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية.

٣٧ – **الإسلام والحداثة.**

مجموعة باحثين ، دار الساقي، لندن.

٣٨ – **الإسلام والحداثة.**

عبدالمجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية.

٣٩ – **الأشباه والنظائر.**

جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

٤٠ – **إشكالية العقل عند ابن رشد.**

محمد المصباحي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

٤١ - **الإصابة في أسماء الصحابة.**

ابن حجر العسقلاني، الطبعة التجارية، ١٣٥٨هـ.

٤٢ - **الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها.**

د. رفيق العجم، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى.

٤٣ - **أصول الشريعة.**

محمد سعيد العشماوي، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الثانية.

٤٤ - **أصول الفقه.**

الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

٤٥ - **أصول الفقه.**

الشيخ محمد الخضري بك، المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، الطبعة السادسة.

٤٦ - **أصول الفقه.**

محمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٤٧ - **أصول الفقه.**

د. يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى.

٤٨ - **أصول الفقه الإسلامي.**

بدران أبو العينين بدران، شباب الجامعة الإسكندرية، الطبعة الأولى.

٤٩ - **أصول الفقه الإسلامي.**

محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت.

٥٠ - **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة.**

طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيوتون، الطبعة الأولى.

٥١ - **أصول المناهج الفقهية.**

عبدالمجيد صبح، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى.

٥٢ - **الاعتصام.**

أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٥٣ - **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.**

محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية.

٥٤ - **أفعال الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودلالتها على الأحكام.**

محمد العروسي عبدالقادر، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الثانية.

٥٥ - **أكذوبة اليسار الإسلامي.**

مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة.

٥٦ - **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات.**

الشيخ عبدالله ولد بيه، دار المحمدي.

٥٧ - **الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي.**

عارف خليل محمد أبو عبد، دار الأرقم، الكويت، الطبعة الأولى.

٥٨ – **الإمام الشيرازي.**

د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، الطبعة الأولى.

٥٩ – **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين.**

محمد عماره، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية.

٦٠ – **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة.**

يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى.

٦١ – **الإيمان.**

حسن الترابي، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى.

٦٢ – **أين الخلل.**

يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة.

(ب)

٦٣ – **البحث الدلالي عند الأصوليين.**

محمد حبلص، مكتبة عالم الكتب، الطبعة الأولى.

٦٤ – **بحوث في السنة المشرفة.**

عبدالغني عبدالخالق، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الثانية.

٦٥ – **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع.**

الشوكاني، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

٦٦ – **البدعة والمصالح المرسلة.**

توفيق الواعي، دار التراث، الكويت، الطبعة الأولى.

٦٧ - البرهان في أصول الفقه.

لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د. عبدالعظيم الديب، دار الأنصار، بالقاهرة، الطبعة الثانية.

٦٨ - البلبل في أصول الفقه.

سليمان بن عبدالقوي الطوفي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثانية.

٦٩ - بلوغ المرام من أدلة الأحكام.

الحافظ بن حجر العسقلاني، دار السلام - الرياض، دار الفيحاء دمشق، الطبعة الأولى.

٧٠ - بنية العقل العربي.

محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

٧١ - بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب.

شمس الدين الأصفهاني، تحقيق محمد مظهر بقا، شركة مكة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.

٧٢ - بيان النصوص التشريعية.

د. بدران أبو العينين بدران، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، الطبعة الثانية.

(ت)

٧٣ - تاريخ التشريع الإسلامي.

الشيخ محمد الخضري بك، المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، الطبعة السابعة.

٧٤ - **تاريخية الفكر العربي الإسلامي.**

محمد أركون، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى.

٧٥ - **تأسيس النظر.**

أبي زيد عبد الله عمر الدبوسي، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت.

٧٦ - **التأسيس في أصول الفقه على« ضوء الكتاب والسنة».**

مصطفى محمد بن سلامة، مكتبة خالد بن الوليد، بيت عقبة.

٧٧ - **التبصرة في أصول الفقه.**

للإمام إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الفكر بدمشق.

٧٨ - **تجديد أصول الفقه الإسلامي.**

حسن الترابي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٧٩ - **تجديد التفكير الديني في الإسلام.**

محمد إقبال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية.

٨٠ - **تجديد الفكر الإسلامي.**

جمال سلطان، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى.

٨١ - **تجديد الفكر الإسلامي.**

جمال الدين العلوي، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود، الطبعة الأولى.

٨٢ - **تجديد الفكر الإسلامي.**

محسن عبدالحميد، دار الصحوة للنشر.

٨٣ – **تجديد الفكر الإسلامي.**

حسن الترابي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية.

٨٤ – **تجديد الفكر العربي.**

زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت، الطبعة السادسة.

٨٥ – **التجديد في الإسلام.**

المنتدى الإسلامي، دار الهدى، الرياض.

٨٦ – **تجديد في المسلمين لا في الإسلام.**

عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية.

٨٧ – **تحرير المرأة.**

قاسم أمين، المكتبة الشرقية، القاهرة.

٨٨ – **تخليص الإبريز.**

رفاعة الطهطاوي.

٨٩ – **تذكرة الحفاظ.**

الذهبي، تحقيق عبدالرحمن المعلّمي، حيدر آباد، الهند، ١٣٧٤هـ.

٩٠ – **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل.**

محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة.

٩١ – **التراث في ضوء العقل.**

محمد عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى.

٩٢ – **التراث والتجديد.**

حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى.

٩٣ - **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي.**

مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية.

٩٤ - **تسهيل الحصول على قواعد الأصول.**

محمد أمين سويد الدمشقي، تحقيق د. مصطفى سعيد الخن، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى.

٩٥ - **تسهيل المنطق.**

عبدالكريم بن مراد الأثري، دار مصر للطباعة.

٩٦ - **التصور اللغوي عند الأصوليين.**

أحمد عبدالغفار، دار عكاظ للطباعة والنشر، جدة، الطبعة الأولى.

٩٧ - **تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان.**

المكاشفي طه الكباشي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.

٩٨ - **تعليل الأحكام.**

محمد مصطفى شلبي، دار النهضة، بيروت، الطبعة الأولى.

٩٩ - **تفسير القرآن العظيم.**

ابن كثير أبو الفداء إسماعيل، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٠٠ - **تقنين أصول الفقه.**

محمد زكي عبدالبر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٠١ - **تكوين العقل العربي.**

محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة.

١٠٢ - **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.**

جمال الدين الأسنوي، تحقيق د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.

١٠٣ - **كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم.**

عبدالله بن السيد البطليوسي، تحقيق د. أحمد حسن كحيل، د. حمزة عبدالله النقرشي، دار الاعتصام، الطبعة الأولى.

١٠٤ - **تهافت العلمانية.**

صلاح الصاوي، الآفاق الدولية للإعلام.

١٠٥ - **تيسير الاجتهاد.**

للإمام السيوطي، تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم أحمد، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، الطبعة الثانية.

(ث)

١٠٦ - **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية:**

د. عابد سفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى.

(ج)

١٠٧ - **جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث.**

جمال سلطان، مركز الدراسات الإسلامية، بيرمينجهام، الطبعة الأولى.

١٠٨ - **جهود تقنين الفقه الإسلامي.**

وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.

(ح)

١٠٩ - **حجية السنة.**

عبدالغني عبدالخالق، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الأولى.

١١٠ - **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي.**

مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية.

١١١ - **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس.**

راشد الغنوشي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى.

١١٢ - **الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية.**

مجموعة باحثين، الكويت، الطبعة الأولى.

١١٣ - **الحركة الإسلامية في السودان.**

حسن الترابي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١١٤ - **الحكم الشرعي بين النقل والعقل.**

الصادق بن عبدالرحمن الغرياني، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

١١٥ - **الحوار القومي الديني.**

مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

١١٦ - **حول تشكيل العقل المسلم.**
عماد الدين خليل، مطبعة الفيصل، الطبعة الأولى.
١١٧ - **حول تطبيق الشريعة.**
محمد قطب، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى.
(خ)
١١٨ - **خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته.**
القاضي برهون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
١١٩ - **الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده.**
علي زيعور، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
١٢٠ - **الخطاب العربي المعاصر.**
محمد عابدالجابري، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية.
(د)
١٢١ - **دراسات في أصول الفقه.**
د. عبدالفتاح حسيني الشيخ ، دار الاتحاد العربي للطباعة.
١٢٢ - **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر.**
فتحي الدريني، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى.
١٢٣ - **دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما.**
د. مصطفى سعيد الخن، الشركة المتحدة للتوزيع، الطبعة الأولى.

١٢٤ - **دراسة في الفكر العربي الإسلامي.**

إبراهيم زيد الكيلاني، وهمام عبدالرحيم سعيد. وصالح ذياب هندي، دار الفكر، عمان، الطبعة الرابعة.

١٢٥ - **دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام.**

مصطفى فوزي بن عبداللطيف غزال، دار طيبة، الطبعة الأولى.

١٢٦ - **دفاع عن ثقافتنا.**

جمال سلطان، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى.

١٢٧ - **دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية.**

نادية محمد شريف العمري، هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.

١٢٨ - **الديمقراطية وحقوق الإنسان.**

محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

١٢٩ - **الدين والتحرر الثقافي.**

حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٣٠ - **الدين والثورة.**

حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٣١ - **الدين والدولة وتطبيق الشريعة.**

محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

(ذ)

١٣٢ – **الذيل على طبقات الحنابلة.**

ابن رجب، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ.

(ر)

١٣٣ – **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة.**

نازك سابايارد، مؤسسة نوفل، بيروت، الطبعة الأولى.

١٣٤ – **الرسالة.**

للإمام الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر.

١٣٥ – **رسالة التوحيد.**

الشيخ محمد عبده، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة السابعة.

(ز)

١٣٦ – **زعماء الإصلاح في العصر الحديث.**

أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٣٧ – **الزيادة على النص.**

د. عمر بن عبدالعزيز، مطابع الرشد، المدينة المنورة.

(س)

١٣٨ – **السبب عند الأصوليين.**

د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيعة، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٣٩ – **سلطة النص.**

عبدالهادي عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

١٤٠ - **السلفية في المجتمعات المعاصرة.**

محمد فتحي عثمان، دار آفاق الغد.

١٤١ - **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.**

محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة.

١٤٢ - **السنة في مواجهة الأباطيل.**

محمد طاهر حكيم، دار الأصفهاني للطباعة، بجدة.

١٤٣ - **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي.**

د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة.

١٤٤ - **سنن ابن ماجه محمد بن يزيد.**

تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار سحنون ودار الدعوة، الطبعة الثانية، استنبول، ١٤١٣/١٩٩٢م.

١٤٥ - **سنن أبي داود.**

دار الدعوة استنبول، ١٤١٣/١٩٩٣م.

١٤٦ - **سنن الترمذي.**

محمد بن عيسى بن سورة، الطبعة الثانية، دار سحنون، استنبول، ١٤١٣/١٩٩٢.

١٤٧ - **سير أعلام النبلاء.**

الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة.

(ش)

١٤٨ – **شذرات الذهب في أخبار من ذهب.**

لابن العماد الحنبلي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٤٩ – **شرح الكوكب المنير.**

محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى.

١٥٠ – **شرح اللمع في أصول الفقه.**

للإمام إبراهيم بن علي الشيراز ي، حققه د. علي بن عبد العزيز العميريني، دار البخاري، القصيم.

١٥١ – **شرح مختصر الروضة.**

الطوفي سليمان بن عبد القوي تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.

١٥٢ – **شرح مختصر الروضة في أصول الفقه.**

نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي، دراسة وتحقيق د. إبراهيم ابن عبد الله بن محمد آل إبراهيم، مطابع الشرق الأوسط، الرياض، الطبعة الأولى.

١٥٣ – **شرح المنهاج.**

شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى.

(ص)

١٥٤ – **صحيح البخاري.**

محمد بن إسماعيل، دار الدعوة ودار سحنون، الطبعة الثانية، استنبول، ١٤١٣/١٩٩٢.

١٥٥ - **صحيح مسلم.**

تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، استنبول، ١٤١٣/١٩٩٢.

(ض)

١٥٦ - **الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب.**

وهبة الزحيلي، دار الهجرة، دمشق، الطبعة الثانية.

١٥٧ - **ضوابط للدراسات الفقهية.**

سلمان بن فهد العودة، دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى.

١٥٨ - **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية.**

د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة.

١٥٩ - **ضوابط المعرفة.**

عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى.

١٦٠ - **الضوء المشرق على سلم المنطق.**

محمد بن محفوظ الشنقيطي، مكتبة شنقيط.

(ط)

١٦١ - **طبقات الحفاظ.**

للسيوطي، مكتبة وهبة، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة.

١٦٢ - **طبقات الفقهاء.**

أبو إسحاق الشيرازي، مطبعة بغداد ، بغداد.

١٦٣ **الطبقات الكبرى.**

للسبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط/ ١.

(ظ)

١٦٤ – **ظاهرة رفض السنة وعدم الاحتجاج بها.**

صالح أحمد رضا، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٦٥ – **الظاهرة القرآنية.**

مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق.

١٦٦ – **ظاهرة اليسار الإسلامي.**

محسن الميلي، مطبعة تونس، قرطاج، الطبعة الثانية.

(ع)

١٦٧ – **العامل الديني والهوية التونسية.**

سعد الغراب، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية.

١٦٨ – **العدّة في أصول الفقه.**

القاضي أبو يعلى، تحقيق د. أحمد سير المباركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

١٦٩ – **العرب والتحدي.**

محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٧٠ – **العرف وأثره في التشريع الإسلامي.**

مصطفى عبد الرحمن أبو عجيله، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الطبعة الأولى.

١٧١ – العرف وأثره في الشريعة والقانون.

د. أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الأولى.

١٧٢ – العصريون معتزلة اليوم.

يوسف كمال، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الثانية.

١٧٣ – العقلانية هداية أم غواية.

عبد السلام البسيوني، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ، الطبعة الأولى.

١٧٤ – العقل السياسي العربي.

محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة.

١٧٥ – العقل في الإسلام.

خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

١٧٦ – العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي.

الصادق المهدي، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى.

١٧٧ – علم الاستغراب.

حسن حنفي، الدار الفنية ، القاهرة.

١٧٨ – علم أصول الفقه.

أحمد إبراهيم بك، دار الأنصار، بالقاهرة.

١٧٩ - علم المنطق (المنطق التقليدي).

د. مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية.

١٨٠- عمل أهل المدينة.

عطية محمد سالم، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، الطبعة الأولى.

١٨١ - عوارض الأهليةعند الأصوليين.

د. حسين خلف الجبوري، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى.

١٨٢ - عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية.

يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى.

(غ)

١٨٣ - الغزو الفكري في المناهج الدراسية.

علي لبن، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى.

١٨٤ - غزو من الداخل.

جمال سلطان، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى.

١٨٥ - الغنية في الأصول.

للإمام منصور بن إسحاق، شركة الصفحات الذهبية، الطبعة الأولى.

(ف)

١٨٦ - فتح الباري لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني.

محب الدين الخطيب، مكتبة الغزالي، دمشق.

١٨٧ - **الفتح المبين.**

عبد الله مصطفى المراغي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة.

١٨٨ - **الفتوى بين الانضباط والتسيب.**

يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٨٩ - **الفصل في الملل والأهواء والنِّحل.**

ابن حزم، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، شركة عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى.

١٩٠ - **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد.**

يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة الطبعة الأولى.

١٩١ - **الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره.**

عباس حسني محمد، دار الأصفهاني، بجدة.

١٩٢ - **فقه الدعوة ملامح وآفاق.**

عمر عبيد حسنة، مؤسسة الخليج للنشر والطباعة، الطبعة الأولى.

١٩٣ - **فقه الشورى والاستشارة.**

توفيق الشاوي، دار الوفاء، الطبعة الأولى.

١٩٤ - **فقه النوازل: التقنين والإلزام.**

بكر بن عبد الله أبو زيد، دار الهلال للأوفست، الرياض، الطبعة الأولى.

١٩٥ – **فقه الواقع بين النظرية والتطبيق.**
علي الأثري، دار المنار للنشر، الرياض، الطبعة الثانية.
١٩٦ – **فقه الواقع عند أهل السنة والجماعة.**
صالح العصيمي، مؤسسة المؤتمن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى.
١٩٧ – **فقه الواقع مقوماته وآثاره ومصادره.**
ناصر العمر، دار الوطن للنشر ، الرياض، الطبعة الأولى.
١٩٨ – **الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد.**
محمد أركون، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية.
١٩٩ – **الفكر الإسلامي بين العقل والوحي.**
عبد العال سالم مكرم ، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى.
٢٠٠ – **الفكر الإسلامي قراءة علمية.**
محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
٢٠١ – **الفكر الأصولي.**
د. عبد الوهاب أبو سليمان، دار الشروق، جدة، الطبعة الثانية.
٢٠٢ – **الفكر العربي.**
محمد أركون، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة.
٢٠٣ – **الفكر العربي والفكر الإستشراقي.**
نعمان عبد الرزاق السامرائي، دار صبري للنشر والتوزيع.

٢٠٤ – **الفكر الفلسفي في الإسلام.**

عبد اللطيف محمد العبد، دار الثقافة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى.

٢٠٥ – **فلسفة التشريع في الإسلام.**

صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة.

٢٠٦ – **فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث.**

لطفي عبد البديع، دار البلاد، جدة، الطبعة الثانية.

٢٠٧ – **في الحداثة والخطاب الحداثي.**

منير شفيق المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

٢٠٨ – **في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً.**

عبد المجيد النجار، مؤسسة الخليج للنشر، الطبعة الأولى.

(ق)

٢٠٩ – **القاموس المحيط.**

للفيروز أبادي، دار الفكر، بيروت.

٢١٠ – **قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر.**

محمد صالح المراكشي، الدرا التونسية للنشر، الطبعة الأولى.

٢١١ – **قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن.**

حسن الترابي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٢١٢ – **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة.**

محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى.

٢١٣ – **قضايا في الفكر المعاصر.**

محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

٢١٤ – **قواعد الأحكام في مصالح الأنام.**

أبي محمد عز الدين بن عبد العزيز السلمي، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢١٥ – **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي.**

مصطفى حلمي، دار الدعوة، الطبعة الثانية.

٢١٦ – **القواعد والفوائد الأصولية.**

ابن اللحام، دار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى.

٢١٧ – **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد.**

الإمام محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية.

(ك)

٢١٨ – **الكوكب الدري.**

للإمام جمال الدين الأسنوي، دار عمار للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى.

٢١٩ – **كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط.**

يوسف القرضاوي.

(م)

٢٢٠ – **مباحث في أصول الفقه الإسلامي.**

د. العبد خليل أبو عيد، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى.

٢٢١ – **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي.**
عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.
٢٢٢ – **المثقف العربي.**
مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.
٢٢٣ – **المثقفون في الحضارة العربية.**
محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.
٢٢٤ – **المحقق من علم الأصول.**
شهاب الدين المقدسي، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية.
٢٢٥ – **محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة.**
سليمان بن صالح الخراشي، دار الجواب.
٢٢٦ – **مختار الصحاح.**
محمد بن أبي بكر الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
٢٢٧ – **مختصر حصول المأمول من علم الأصول.**
صديق حسن خان، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى.
٢٢٨ – **مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة.**
ابن القيّم، مكتبة الرياض الحديثة.
٢٢٩ – **مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي.**
نور الدين محمود المعروف بابن خطيب الدهشة، تحقيق د. الشيخ مصطفى محمود الينجويني، مطبعة الجمهور، الموصل.

٢٣٠ - **المدخل الفقهي المعاصر.**

مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، الطبعة السادسة.

٢٣١ - **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي.**

محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت.

٢٣٢ - **مذكرة أصول الفقه.**

محمد الأمين الشنقيطي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى.

٢٣٣ - **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة.**

عمر عبيد حسنه، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الثانية.

٢٣٤ - **المرأة الجديدة.**

قاسم أمين ، المكتبة الشرقية، القاهرة.

٢٣٥ - **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة.**

يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة.

٢٣٦ - **المرشد الأمين.**

رفاعة الطهطاوي.

٢٣٧ - **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين.**

د. محمد العروسي عبد القادر، دار حافظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٢٣٨ - **المسألة الإجتماعية .**

عمر عودة الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة.

٢٣٩ – **المستصفى.**
أبو حامد الغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤٠ – **المسألة الثقافية.**
محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٤١ – **مسألة الهوية.**
محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٤٢ – **مسلمون ثوار.**
محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٢٤٣ – **مسند الإمام أحمد.**
الطبعة الثانية، دار الدعوة ودار سحنون، استنبول، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٤٤ – **المشروع النهضوي العربي.**
محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى.

٢٤٥ – **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي.**
مصطفى زيد، دار الرائد للطباعة، الطبعة الثانية.

٢٤٦ – **معالم المنهج الإسلامي.**
محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى.

٢٤٧ – معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية.

مقداد يالجن، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية.

٢٤٨ – المعتزلة بين القديم والحديث.

محمد العبده وطارق عبد الحليم، دار الأرقم، بيرمينجهام، الطبعة الأولى.

٢٤٩ – المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية.

محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.

٢٥٠ – المعدول به عن القياس.

د. عمر بن عبد العزيز، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى.

٢٥١ – المعونة في الجدل.

أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٥٢ – المغني في أصول الفقه.

الإمام جلال الدين الخبازي، تحقيق د. محمد مظهر البقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، بمكة المكرمة، الطبعة الأولى.

٢٥٣ – مفتاح الوصول.

أبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٥٤ - **المفتي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في هذا العصر.**

عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي الربيعة، شركة العبيكان، الطبعة الثانية.

٢٥٥ - **مفهوم التاريخ.**

عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية.

٢٥٦ - **مفهوم التجديد.**

محمود طحان، دار التراث الكويتي، الطبعة الأولى.

٢٥٧ - **مفهوم تجديد الدين.**

بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى.

٢٥٨ - **مفهوم الحرية.**

عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.

٢٥٩ - **مفهوم المساواة في الإسلام.**

رشاد حسن خليل، دار الرشيد ، الرياض.

٢٦٠ - **مفهوم النص.**

نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية.

٣٦١ - **مقاصد الشريعة الإسلاميّة.**

الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى.

٢٦٢ - **مقاصد المكلفين.**

د . عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، مكتبة الفلاح، الطبعة الثانية.

٢٦٣ – مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية.

عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٦٤ – مناقشة هادئة لبعض أفكار الترابي.

الأمين الحاج محمد أحمد ، مركز الصف الإلكتروني، الطبعة الأولى.

٢٦٥ – مناهج الألباب.

رفاعة الطهطاوي.

٢٦٦ – المنخول من تعليقات الأصول.

محمد بن محمد الغزالي، دار الفكر، بدمشق، الطبعة الثانية.

٢٦٧ – منطق ابن تيمية.

د. محمد حسني الزين، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى.

٢٦٨ – المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج.

محمد عزيز نظمي سالم، مؤسسة شباب الجامعة.

٢٦٩ – المنهاج في ترتيب الحجاج.

أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٢٧٠ – منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير.

فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٧١ – **موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك على الفروع الفقهية.**
د. حمد بن حمدي الصاعدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى.
٢٧٢ – **الموافقات في أصول الشريعة.**
لأبي إسحاق الشاطبي، دار الباز، مكة المكرمة.
٢٧٣ – **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم).**
أبو الأعلى المودودي، الدار السعودية للنشر والتوزيع.
٢٧٤ – **الموطأ للإمام مالك**
الطبعة الثانية، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار سحنون والدعوة، استنبول، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
٢٧٥ – **موقف المعتزلة من السنة النبوية.**
أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية.

(ن)

٢٧٦ – **نافذة على فلسفة العصر.**
زكي نجيب محمود، مطبعة حكومة الكويت.
٢٧٧ – **نحن والتراث.**
محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة
٢٧٨ – **نحو إعادة ترتيب العقل المسلم.**
عمر عبيد حسنه، دار الإشراق، الدوحة، الطبعة الأولى.

٢٧٩ – **النص القرآني.**

الطيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى.

٢٨٠ – **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.**

أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الثانية.

٢٨١ – **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية.**

أحمد الريسوني، مطبعة مصعب، مكناس، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٨٢ – **نقد الحقيقة.**

علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٨٣ – **نقد الخطاب الديني.**

نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الأولى.

٢٨٤ – **نقد العقل المحض.**

عمانوئيل كنط، مركز الإنماء القومي، بيروت.

٢٨٥ – **نقد النص.**

علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٨٦ – **نهاية السول في شرح منهاج الأصول.**

الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، عالم الكتب.

(و)

٢٨٧ – **الواضح في أصول الفقه.**

د. محمد سليمان الأشقر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الثالثة.

٢٨٨ – **وجهة نظر.**
محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت.
٢٨٩ – **الوجيز في أصول الفقه.**
د. عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية.
٢٩٠ – **وفيات الأعيان وأنباء الزمان.**
ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، مطبعة دار القلم، بيروت، ١٩٧١م.

(ي)

٢٩١ – **اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام.**
عبد السلام البسيوني، مكتبة الأقصى، الدوحة، الطبعة الأولى.

(الدوريات)

٢٩٢ – **مجلة إسلامية المعرفة.**
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
٢٩٣ – **مجلة التوحيد.**
مؤسسة الفكر الإسلامي ، طهران.
٢٩٤ – **مجلة جامعة الإمام.**
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٢٩٥ – **مجلة الدعوة.**
٢٩٦ – **مجلة المسلم المعاصر.**
مؤسسة المسلم المعاصر، بيروت، لبنان.

فهرس موضوعات البحث

الموضـــــوع	الصفحـــة

الموضـــوع	الصفحـــة

الموضوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحـــة

الموضـــوع	الصفحـــة

الموضوع	الصفحة


الإمام
مطابع الجامعة

تحتل الدراسات المعنية بتجديد الفكر الإسلامي مكانة مهمة في منظومة الدراسات الفكرية والفلسفية المعاصرة، وقد تنوعت ميادينها وأساليبها تبعاً لتنوع المرتكزات والأهداف .

فهناك الدراسات المختصة بتناول القضايا العامة للفكر الإسلامي من حيث البنية والآليات والسياق التاريخي والرموز والمقارنات بين مناهج الفكر الإنساني ومناهج الفكر الإسلامي .

وهناك اتجاهات جديدة تولدت عن الاتجاهات السابقة أصبحت أكثر وضوحاً في أهدافها، وأدقّ تحديداً لميادينها، فأعلنت أن التجديد الديني هو التجديد المطلوب، واختلفت في تحديد ما هية الدين المطلوب تجديده فاتجاه يرى أن تجديد الدين يكمن في تجديد الخطاب الديني ، وآخر يرى في تجديد أصول الدين ومصادره الأساسية تجديداً للدين، وثالث يذهب إلى أن التجديد الديني المنشود لايتحقق إلاّ بتجديد أصول الفقه الذي يعدّ المفتاح المهم لعملية التجديد الكبرى في الميدان الفقهي والتشريعي. مع اختلاف النظرة إلى كيفية التجديد في أصول الفقه، فتعددت الاتجاهات والمنطلقات والأهداف. وهذه الأخيرة وإن اتحدت في تناول القضايا الأصولية (مباحث أصول الفقه) إلاّ أن الاختلاف بينها في المناهج يحدد معالم المفاصلة بين اتجاه وآخر، فاتضحت اتجاهات ثلاثة: العقلانية، والواقعية، والعصرانية .

وهذه الدراسة عرض علمي فاحص وناقد لتلك الاتجاهات المتناولة للفنّ الأصولي مع ربطها بسياقها الفكري العام، وإبرازها في ضوء الأهداف المصرح بها من رواد الاتجاهات المشمولة بالدراسة، مع التأكيد على أن النقد يعني عرض الآراء ودراستها دراسة موضوعية في إطار ما يراه الباحث منهجاً وسطاً للتجديد الأصولي المطلوب، متفقاً مع كثير من الآراء المستنيرة بنور الشرع، المنضوية تحت لوائه، كاشفاً عن خطورة بعض الاتجاهات الرامية إلى هدم الدين بدعوى تجديده، وإقصاء الشريعة بدعوى تطويرها، وتوجيه التجديد في الدراسات الأصولية لزعزعة أصول الدين .

المؤلف

ردمك : ٦ - ٨٢٤ - ٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (مجموعة)
٠ - ٨٢٦ - ٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨ (ج ٢)
مطابع الجامعة